

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com

The background features a grid of rectangular panels. The central panels are a light cream color and contain the text. The surrounding panels have a textured, painterly appearance with various colors including shades of brown, yellow, pink, and blue.

Поль Рикёр

Я-сам
как другой



Programme

Pouchkine

*Издание осуществлено в рамках
программы "Пушкин" при
поддержке Министерства
иностраннных дел Франции
и посольства Франции в России.*

*Ouvrage réalisé dans le cadre du
programme d'aide à la publication
Pouchkine avec le soutien du Ministère
des Affaires Etrangères Français et de
l'Ambassade de France en Russie.*

Paul Ricœur

**Soi-même
comme un autre**

ÉDITIONS DU SEUIL

Поль Рикёр

**Я-сам
как другой**

Перевод с французского

Москва

Издательство гуманитарной литературы

2008

УДК 1
ББК 87.3
Р 50

Серия «Французская философия XX века»

Руководитель серии – *В.А. Никитин*

Перевод с французского Б.М. Скуратова

Под общей редакцией
доктора философских наук И.С. Вдовиной
(Институт философии РАН)

Рикёр П.

Р50 Я-сам как другой / Пер. с франц. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008 (Французская философия XX века). – 416 с.

ISBN 5-87121-036-8

В книге выдающегося французского философа, ведущего представителя феноменологической герменевтики, исследуются проблемы человеческой субъективности. Мыслитель сосредоточивает внимание на самоидентичности человеческого «я», самости и отношениях человека с другим и другими, концентрируя внимание на вопросах об ответственности, совести, доверии, уважении, умении выполнять обязательства.

Для философов, историков философии, этиков, культурологов, а также для всех, кто задумывается о своем «я» и месте в человеческом общении.

УДК 1
ББК 87.3

ISBN 5-87121-036-8

© Éditions du Seuil, 1990

© Б.М. Скуратов, перевод
на русский язык, 2008

Книга П. Рикёра «Я-сам как другой» *К первой публикации на русском языке*

Книга Поля Рикёра «Я-сам как другой», изданная в 1990 г., занимает важное место в творчестве философа. В ней сходятся и продолжают намеренные им ранее пути к пониманию идентичности человека и его «самости». Проблема человека – главный предмет исследования французского философа. Его концепция человека во многом явилась продолжением, развитием и обновлением персоналистской концепции личности Эмманюэля Мунье. Одной из существенных задач в этом плане для Рикёра было придание прочности этическому обоснованию личности. Родоначальник французского персонализма, как он отмечал, ратовал за восстановление престижа этики, за то, чтобы она проникала в толщу технического мира, социальных структур и учений, подрывала всякого рода идеологические предписания и застойные явления¹. Этим положением Рикёр руководствовался при создании собственной этической концепции.

Отталкиваясь от персоналистских разработок, Рикёр намеревался сформулировать, как сам он пишет, «более богатую идею личности, опираясь на современные исследования в сфере языка, деятельности, повествования»². Именно обобщением своих представлений о человеке Рикёр считает книгу «Я-сам как другой»: в ней он попытался очертить четыре значительные сферы человеческих способностей. «Во-первых, способность говорить, вступать в общение с другими посредством языка. «Я могу говорить». Во-вторых, способность вмешиваться в ход вещей посредством действий, усилий, если так можно выразиться, прокладывая свой путь в физическом мире. «Я могу действовать». В-третьих, способность рассказывать о своей жизни и, следовательно, формировать собственную идентичность посредством повествования, основываясь на своих воспоминаниях. «Я могу рассказать о себе»... В-четвертых, способность быть субъектом действия, рассматривать самого себя в качестве автора собственных поступков, то есть быть вменяемым»³. Если три первые способности человека уже исследовались Рикёром в работах, предшествующих труду «Я-сам как другой» («Волевое и неволевое», 1950; «История

¹ См.: Рикёр П. История и истина. СПб., 2002, с. 158.

² Ricœur P. Approches de la personne // Ricœur P. Lecture 2. La contrée des philosophes. P., 1992, p. 208.

³ Рикёр П. Интерпретируя историю // Рикёр П. История и истина, с. 15–16.

и истина», 1955; «Об интерпретации», 1965; «Конфликт интерпретаций», 1969; «Время и рассказ», 3 тома, 1983–1985), то четвертая способность, а именно способность быть «Я» со всеми вытекающими отсюда проблемами (самоидентичность, самость, самопризнание, самооценка, самоуважение, «Я» и другой, совесть, обязательство, ответственность и др.) масштабно и объемно тематизируется и изучается философом впервые.

В Предисловии к настоящему труду Рикёр отмечает, что его герменевтика «Я» находится на равном удалении и от апологии *cogito*, и от его низложения. Он ищет третий путь между картезианским *cogito*, претендующим на роль конечного обоснования, и низложенным *cogito* Ницше, путь, способный привести к глубинному преобразованию *cogito*. Рикёр исходит из того, что человеческое «Я» открывается только через диалектику его самостоятельности и многочисленных зависимостей.

«Я-сам как другой» непосредственно примыкает к трехтомному исследованию Рикёра «Время и рассказ», в котором личность рассматривается преимущественно в качестве повествовательной идентичности: рассказ, повествование выступают тем, что «связывает индивида с самим собой, включает в память и проецирует вперед»¹. Сам автор неоднократно подчеркивал, что повествовательная идентичность является своего рода «строительными лесами» для более сложного и разветвленного размышления о личностной идентичности; без этих опор оно потерпело бы крах². В книге «Я-сам как другой» вопрос о личной идентичности рассматривается как герменевтика «Я» с его диалектикой *idem* и *ipse*.

Понятие личной идентичности противоречиво. Под идентичностью обычно понимают две различные вещи. С одной стороны, это «перманентность неизменной субстанции», которую не затрагивает время. В данном случае Рикёр говорит об одинаковости, самотождественности (*idem*, *mêmeté*). В книге «Память, история, забвение» он так пояснит понятие самотождественности человека: самотождественность присуща «характеру или, точнее, генетической формуле индивида, неизменной от зачатия до смерти в качестве биологической основы его идентичности»³. В то же время существует и другая модель идентичности – та, которая стремится отделить идентичность «Я» от одинаковости, от *mêmeté*. Эта модель никак не связана с неизменностью характера; однако она говорит о «странном» изменении – изменении, происходящем с тем, что не меняется; здесь

¹ Mongin O. Face à l'éclipse de Récit // Esprit. 1986. № 8/9, p. 225.

² См.: наст. изд., с. 145.

³ Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004, с. 229.

idem и *ipse*, тождественное и самость стремятся слиться вместе, но благодаря «Я» самость избавляется от тождественности.

Здесь Рикёр обращается к понятию характера. В «Волевом и неволевом» он рассматривал характер как слой существования, который мы не можем изменить и с которым нам приходится соглашаться. В книге «Я-сам как другой» философ анализирует место характера в проблематике идентичности. Теперь Рикёр, как он сам говорит, смещает акцент в исследовании – характер обозначает совокупность предрасположенностей, по которым мы узнаём человека. Именно здесь *idem* и *ipse* стремятся препятствовать их различению. Однако предрасположенность сопрягается с привычкой и вместе с тем с некими приобретенными свойствами, благодаря которым «в состав тождественного входит иное»; человек идентифицирует себя не только «по характеру», но и «по ценностям, нормам, идеалам, моделям, героям»¹. Для различения идентичности «Я» и идентичности тождественного Рикёр обращается к анализу «сдержанного слова». Именно обязательство и его выполнение философ считает эмблематическим образом идентичности, противоположной идентичности характера; ее он обозначает словом «самость» (*ipséité*). Сдержанное слово говорит о сохранении самости.

Онтологическому конституированию личности внутренне свойственна диалектика одинаковости и самости. Эта диалектика явно присутствует уже в повествовательной идентичности. Так, завязывание интриги, этого «несогласного согласия», завершается единством, объемлющим многочисленные разрозненные факты реальной жизни, и излагается автором в виде умопостигаемой истории со своей внутренней логикой; художественное произведение предстает «лабораторией форм», где автор апробирует возможную деятельность, испытывает ее основательность и осуществимость. Рассказанная история говорит о «кто?» деятельности, и идентичность этого «кто?» есть повествовательная идентичность. Вместе с тем повествовательная идентичность колеблется между двумя пределами: нижним, где постоянство во времени выражает смешение *idem* и *ipse*, и высшим, где *ipse* ставит вопрос о своей идентичности, не опираясь на *idem* и не ища у него помощи².

Повествовательная идентичность не является стабильной, она постоянно перестраивает себя, при этом никогда не бывает лишенной нормативного, оценочного, предписывающего характера, то есть этически нейтральной. Рассказ всегда принадлежит этической сфере. Даже казалось бы бесстрастное историческое повествование

¹ См. наст. изд., с. 151.

² См. там же, с. 200 и след.

непрерывно содержит в себе оценку: историк, не показывая личных предпочтений по отношению к ценностям той или иной эпохи, соотносит себя с тем способом, каким люди намечали, достигали или не достигали того, что, по их мнению, образует истинную жизнь. Повествовательность служит пропедевтикой по отношению к этике. «В ирреальном пространстве вымысла мы не перестаем изучать новые способы оценки действий и персонажей. Мысленные опыты, которые мы проводим в великой лаборатории воображения, являются также опытами, проводимыми в мире добра и зла»¹. Таким образом, к повествовательному характеру самости присоединяется самость этического и морального свойства.

Первейшей чертой самости-*ipse*, по Рикёру, является поддержание себя, своего «я». В отличие от субстанциональной сохранности характера, самость поддерживает свое «я» сама, что свидетельствует об ее собственно этическом измерении. Вместе с тем самость – это такой способ личности вести себя, когда другой может рассчитывать на нее, когда личность становится ответственной перед другим за свои действия. Следовательно, самость обнаруживает себя перед другим и для другого; самость определяет субъекта, «способного обозначать себя как автора своих слов и действий – не субстанционально застывшего, а ответственного за свои слова и дела»². Об изучении проблемы самости в разных ее аспектах можно прочесть в работах таких мыслителей, как М. Хайдеггер, Ж. Набер, Г. Марсель, Э. Левинас.

Руководящей нитью своих дальнейших исследований Рикёр считает проблему человеческого этоса, характеризуя его как желание совершенной жизни с другими и для других в условиях справедливых институциональных установлений. Он проводит различие между моралью и этикой, что, по его убеждению, оправданно и в личностном, и в институциональном плане, отдавая приоритет этике по отношению к морали. Он пишет: «...я буду называть этикой *стремление* к совершенной жизни, а моралью – соединение этого стремления с нормами, которым одновременно свойственно притязание на универсальность и принудительность»³. Речь идет о том, чтобы провести различие между целеполаганием (Аристотель) и нормой (Кант), между двумя разными традициями: телеологической, с одной стороны, и деонтологической, с другой. При этом, как пишет философ, «мораль создает возможность лишь для ограниченного – хотя и правомерного и даже обязательного – осуществления этического намерения, и, следовательно, этика включает в себя мораль»⁴.

¹ См. наст. изд., с. 199.

² Ricœur P. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. P., 1995, p. 77.

³ Наст. изд., с. 205.

⁴ Там же, с. 206.

Связь телеологического и деонтологического моментов дает основание философу выделить в самости две характерные черты – самооценку (*l'estime de soi*) и самоуважение (*le respect de soi*); самооценка соответствует этическому намерению, самоуважение – деонтологическому моменту; вместе они представляют собой передовые позиции развертывания и возрастания самости, при этом «самооценка является более фундаментальной, нежели самоуважение»¹. Если в основании морали лежит принуждение, связанное с существованием зла, то этика базируется на стремлении к «благой жизни» (Аристотель). Этика благой жизни включает в себя отношение к другому; «жизнь с другим и для другого» Рикёр называет участливостью². Другой, как он показывает, не является лишь противоположностью самости, но участвует в конституировании его сокровенного смысла, живет в самой ее сердцевине. Уже в повествовательном плане обозначение говорящего как «Я» свидетельствует о его включенности в совместную беседу с другим, благодаря чему каждый из говорящих оказывается под воздействием обращенных к нему слов.

В одной плоскости с жизнью с другим и для другого находится жизнь в справедливых институциональных установлениях. Если первая создается по модели дружбы и товарищества (именно эту модель взял за образец философ-персоналист Э. Мунье), то вторая полагает другого как каждого, «любого», с которым «Я» строит отношения по институциональным каналам. Здесь другой, являясь отдельной личностью, «не имеет лица», он – каждый, требующий справедливости. Рикёр, уважая и даже, как он сам говорит, почитая своего друга и коллегу Э. Левинаса, подвергает критике его концепцию другого, которая оказывается несостоятельной там, где речь идет об отношении к третьему. Хотя Левинас, рассуждая о справедливости, вводит в свою этику проблему «третьего», парадигмой межличностных отношений у него остается отношение Я – Другой: «Вся философия Левинаса зиждется на инициативе другого в межличностных отношениях»³.

При трактовке справедливости Рикёр также соединяет телеологический и деонтологический подходы. Справедливость уже предвосхищается во взаимности «я» и другого: «благая жизнь не ограничивается межличностными отношениями, но выходит на уровень *институтов*»⁴. Справедливое есть прежде всего объект же-

¹ См. наст. изд., с. 206.

² Французский историк мысли Ф. Досс не без основания считает, что персоналистская концепция коммуникации, то есть отношения «Я – другой» явилась «главным побудительным мотивом творчества Поля Рикёра» (*Dosse F. Paul Ricœur. Les sens d'une vie. P., 2001, p. 37*).

³ Наст. изд., с. 226.

⁴ Там же, с. 232.

лания, стремления и поначалу выражается в желательном (условном) наклонении, а уж потом в императиве. Первый вопрос этического характера – не «что я должен делать?», а «как я хотел бы прожить свою жизнь?» Поиски благой жизни ведутся не в одиночестве или дружбе, а, как отмечал еще Аристотель, в государстве, полисе, или, по словам Х. Арендт, в «со-бытии».

Наилучшую модель справедливости, пригодную для современности с ее неравным распределением, Рикёр находит у американского политического философа Дж. Ролза: справедливость должна определяться максимальным увеличением доли слабых¹.

Та же логика сохраняется Рикёром при изучении вопроса о равенстве. Равенство в условиях институциональной жизни есть некоторым образом то, чем в условиях межличностной жизни является участливость: «Участливость делает “Я” другого, лицом в значительнейшем смысле слова, как нас научил его распознавать Эмманюэль Левинас»². Справедливость примыкает к участливости в той мере, в какой сферой действия равенства становится человечество в целом.

В конце своего исследования Рикёр останавливается на онтологическом значении различения характера и самости, *mêmeté* и *ipséité*, и диалектическом отношении между самостью и инаковостью (*altérité*). Основным понятием, с которым работает здесь философ, является понятие аттестации. Аттестация, в трактовке Рикёра, есть уверенность человека в том, что он живет и действует по принципу самости, иными словами – аттестация есть моральное сознание. В этом плане философ вступает в полемику с тремя выдающимися умами современности – Ж. Набером, М. Хайдеггером, Э. Левинасом. Рикёр заостряет внимание на темах выси (вертикальное отношение к трансценденции, к Другому) и экстериорности (горизонтальное отношение к другому и другим).

Книга Рикёра «Я-сам как другой» создавалась в ходе чтения лекций («Gifford Lectures») в Эдинбургском университете в 1986 году. Тесное знакомство с аналитической философией убедило автора в том, что между ней и герменевтической философией возможно сотрудничество. В свое время Рикёр говорил о прививке герменевтики к феноменологии; теперь, по словам французского историка философии, исследователя творчества Рикёра Ж. Грейша, можно вести речь о прививке герменевтики к аналитической философии (П. Стросон, Д. Дэвидсон, Дж. Сёрл, Дж. Остин и др.); именно анализ самости дает повод для такого вывода³.

¹ Наст. изд., с. 273 и след.

² См. наст. изд., с. 241, а также: *Левинас Э. Избранное: Трудная свобода*. М., 2004, с. 734–735.

³ *Greisch J. Une herméneutique de soi // Revue de Métaphysique et de Morale*. 1993. № 3, p.419.

В трактовке самости, как и в других случаях, Рикёр предпочитает идти «окольным путем», понимая философию и ее историю как диалог, в котором сталкиваются как прежние, так и ныне существующие позиции, близкие или кардинально противостоящие друг другу. При изучении самости французский философ намеревается использовать, например, стратегию Стросона, направленную на обоснование «богатой и конкретной» обусловленности понятия «Я-сам». Для начала Рикёр подвергает критике концепцию «дескриптивной метафизики» британского философа: у Стросона в его фундаментальном исследовании «Индивиды»¹ понятие личности определяется так же, как любая вещь, о которой мы говорим; автор не размышляет над способностью человека к самообозначению, превращающему его не просто в уникальную вещь, а в самость. И даже когда британский аналитик говорит о «самообозначении» личности, оно сразу же превращается в пространственно-временную схему, являющуюся идентификацией вещей; в «Индивидах» вопрос о самости человека затеняется вопросом о «том же самом, об *idem*»².

Обращение Стросона к проблеме тела не спасает положения: понятие тела у британского философа укрепляет приоритет тождественности, если трактовать тело как фрагмент мира, как наблюдаемую физическую реальность. Тем не менее Рикёр принимает стратегию Стросона как «общие рамки», в которых можно продолжать исследования человеческой самости. Здесь важны два момента: выдвижение понятия личности в качестве «базисной партикулярности» (*basic particular*) и понятия тела в качестве локальности в пространственно-временной схеме. Однако для исследования личности в ее целостности следует вывести анализ за пределы этих теоретических рамок и перейти к рассмотрению самообозначения субъекта и самообозначения другого и их взаимоотношений.

В поле зрения Рикёра попадает концепция действия Д. Дэвидсона, в которой вопросы «кто?» и «почему?» исследуются в плане онтологии безличного события. Изучение действия философ-аналитик начинает с подчеркивания его телеологического характера, но в итоге подчиняет причинно-следственному объяснению. Интенция (целеполагание) у Дэвидсона предстает простой модификацией действия, которую можно считать подклассом безличных событий; интенция у него не принадлежит конкретным личностям.

Э. Энском, как и Дэвидсон, сосредоточивает внимание на проблеме интенции – «кто?» и «почему?» – действия. Однако, проводя понятийный анализ термина «интенция», Энском, как отмечает

¹ *Strawson P. Individuals. L., 1957.*

² Наст. изд., с. 50.

Рикёр, «намеренно поворачивается к феноменологии спиной»¹, концентрируя свой интерес на объективной стороне основания для действия. В итоге ее «поверхностная грамматика» лишь объявляет об интенции: в концепции Эנסком затушевывается агент действия и его самоаттестация; вне рассмотрения остается самотрансцендирование сознания; в анализе отсутствуют моральные соображения; из интенции исключается то, что ставит ее на путь обещания и т.п.

Как бы жестко на критиковал Рикёр аналитических философов за просчеты в исследовании человека и его субъективности, он с пониманием относился к их идеям, побудившим мыслителей искать прочных подтверждений своим разработкам проблем субъекта – от чрезмерного оптимизма до гнетущего пессимизма.

Продолжая тему истолкования человеческого «я» с позиций феноменологии и герменевтики, Рикёр в труде «Я-сам как другой» развивает и проясняет свои исследования человеческой субъективности, начатые еще в конце сороковых годов прошлого века. Книга, как уже говорилось, в известном смысле продолжает трехтомную работу «Время и рассказ», посвященную повествовательной идентичности человека, и непосредственно примыкает к труду «Путь признания» (2004), где философ анализирует самопризнание отдельного человека, признание и признательность в отношении с другими и, наконец, взаимное признание людей – человеческую взаимность, проходящую сложный путь от непризнания до «состояния мира», «жизни вместе».

И.С. Вдовина

¹ Наст. изд., с. 90.

Франсуа Валу
в знак признательности и дружбы

СЛОВА БЛАГОДАРНОСТИ

Мои первые слова благодарности – Эдинбургскому университету в лице его ректора, который оказал мне честь, предоставив возможность прочитать в 1986 г. Гиффордские лекции под заглавием «О самости; проблема личной идентичности» (*On Selfhood, the Question of Personal Identity*). Они и легли в основу опубликованных здесь исследований.

Кроме того, я выражаю благодарность профессору Шпеману из Мюнхенского университета, предоставившему мне возможность в тот же год прочесть второй вариант первых исследований в рамках Шеллинговских лекций (*Schelling Vorlesungen*).

Я благодарю также профессора Бьянко из Римского университета «La Sapienza» за удобный случай развить этическую часть моего труда в рамках лекционного курса, который он доверил мне в 1987 г.

Я благодарен и своим друзьям Жану Грейшу и Ричарду Керни за то, что они позволили мне очертить онтологические соображения, вокруг которых строится моя работа, в рамках «декады Серизи», организованной и проходившей под их руководством летом 1988 г.

Наконец, я хочу выразить глубокую благодарность Франсуа Валью и издательству Seuil за помощь в составлении и редактировании этой книги. Она, как и мои другие изданные им труды, – помимо всего прочего – обязана его духу строгости и преданности книгоизданию.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вопрос о самости («ipséité»)

Заглавием «Я-сам как другой» я попытался обозначить точку схождения трех философских задач, которые играли главную роль при разработке исследований, составляющих данную работу.

Первая состоит в том, чтобы отметить примат рефлексивного опосредования непосредственной позиции субъекта, как та выражается в первом лице единственного числа: «я мыслю», «я существую». Эта первая задача находит опору в грамматике естественных языков, когда эта грамматика позволяет противопоставлять местоимение «Я» («soi») местоимению «я» («je»). Эта опора принимает различные формы в соответствии с грамматическими особенностями, свойствами каждому языку. Помимо общего соотношения между французским *soi*, английским *self*, немецким *Selbst*, итальянским *se*, испанским *simismo*, грамматики расходятся. Но сами эти расхождения являются поучительными в той мере, в какой каждая грамматическая особенность освещает некую часть основополагающего искомого смысла. Что касается французского языка, «soi» с самого начала определяется как *возвратное* местоимение. Философское употребление этого местоимения на всем протяжении настоящего исследования нарушает подчеркиваемое грамматиками ограничение, состоящее в том, что «soi» представляет собой возвратное местоимение *третьего лица* (он, она, они)¹. Во всяком случае, это ограничение снимается, если мы сопоставляем термин «soi» с термином «se», который сам соотносится с возвратными глаголами в инфинитиве²; так, говорят: «se présenter» [представляться], «se nommer» [называться]. Это – для нас образцовое – употребление подтверждает один из тезисов лингвиста Г. Гийома³, согласно которому именно в инфинитиве, а также до известной степени в причастии глагол выражает полноту своего значения, а уже затем распределяется между глагольными временами и грамматическими лицами; в таком случае «se» выражает возвратность *всех* личных, и даже безличных местоимений, таких, как «каждый»,

¹ В русском языке возвратное местоимение применяется ко всем лицам. – *Прим. пер.*

² В русском языке соответствует возвратной частице «ся». – *Прим. пер.*

³ *Guillaume G. Temps et Verbe*. Paris, Champion, 1965.

«любой», неопределенно-личное местоимение «on»¹. Этот окольный путь через «se» не случаен – в той мере, в какой возвратное местоимение «soi» тоже причастно к такой же всевременной широте, когда оно дополняет инфинитивное «se»: «se désigner soi-même»² (пока я оставляю в стороне значение элемента «même» в слове «soi-même»). И как раз на это последнее употребление – бесспорно, относящееся к «хорошему стилю» французского языка! – опирается наше постоянное применение термина «soi» в философском контексте как возвратного местоимения для всех грамматических лиц, не исключая процитированных выше безличных (неопределенно-личных) выражений. В свою очередь, именно это значение «вселичного» возвратного местоимения сохраняется при употреблении слова «soi» в функции именного дополнения: «le souci de soi», «забота о себе» – в превосходном заглавии труда Мишеля Фуко³. В таком обороте нет ничего удивительного – в той мере, в какой имена, допускающие «soi» в косвенном падеже, сами являются номинализированными инфинитивами, о чем свидетельствует эквивалентность двух выражений: «заботиться о себе (самом)» и «забота о себе». Соскальзывание от одного выражения к другому происходит благодаря грамматическому допущению, согласно которому любой языковой элемент можно номинализовать: разве мы не говорим «le boire»⁴, «le beau» «прекрасное», «прекрасное сегодня»? Именно благодаря подобному грамматическому допущению мы можем сказать «le soi»⁵, ориентируя тем самым это слово на тоже номинализованные формы личных местоимений в позиции грамматического подлежащего: «le je», «le tu», «le nous»⁶ и т. д. Эта номинализация, менее терпимая во французском языке, нежели в немецком или в английском, становится чрезмерной, только если мы забываем о грамматической филиации, исходя из косвенного падежа, содержащегося в выражении «désignation de soi»⁷, которое само образовано благодаря первичной номинализации возвратного инфинитива «se désigner soi-même»⁸. Вот эту форму мы отныне и будем считать канонической.

Вторая философская задача, подспудно присутствующая в заглавии настоящего труда благодаря слову «сам» [«même»], состоит в том,

¹ По-русски оно может не переводиться, а может переводиться как «они» или «мы». – *Прим. пер.*

² Обозначать самого себя. – *Прим. пер.*

³ См.: Фуко М. Забота о себе. Киев; М., 1998.

⁴ «Питье» как инфинитив глагола «пить». – *Прим. пер.*

⁵ «Я» – *Прим. пер.*

⁶ «Я», «ты», «мы» в функции существительных. – *Прим. пер.*

⁷ Обозначение себя. – *Прим. пер.*

⁸ Обозначать себя самого. – *Прим. пер.*

чтобы разделить два основных значения идентичности (отношение которой к выражению «тот же самый» мы сейчас обсудим) в зависимости от того, будем ли мы понимать под словом «идентичный» эквивалент латинского *idem* или же *ipse*. Двойственность термина «идентичный» станет центром наших размышлений о личной идентичности и идентичности нарративной, в соотносении с основным свойством «Я», а именно – с его темпоральностью. Идентичность (от слова *idem*) сама разворачивает иерархию значений, которые мы со временем объясним (в Пятом и Шестом исследованиях); их *постоянство во времени* образует наиболее высокую степень, которой противопоставляется различное (в смысле «меняющееся»), переменное. Нашим упорно отстаиваемым тезисом будет следующее: идентичность, соотносящаяся с *ipse*, не имеет в виду никакого утверждения, касающегося мнимого неизменного ядра персональности. И это так – даже если самость способствует возникновению присущих идентичности модальностей, о чем будет свидетельствовать анализ обещания. Таким образом, двузначность идентичности касается нашего заглавия через частичную синонимию (по крайней мере, во французском языке) между понятиями «тот же самый» и «идентичный». В разных значениях¹ выражение «тот же самый» употребляется в рамках *сравнения*; противоположностями ему служат: «другой», «различающийся», «отличный», «неравный», «обратно направленный». Весомость этого сравнительного употребления термина «тот же самый» показалась мне столь значительной, что отныне я буду считать «самотождественность» синонимом идентичности от *idem*, которой противопоставлю самость как идентичность от *ipse*. Как многозначность термина «*même*» [тот же самый] отражается в нашем заглавии *Soi-même comme un autre?* Лишь косвенно, в той мере, в какой «*soi-même*» [«Я-сам»] представляет собой всего лишь усиленную форму от «*soi*» [«Я»], а элемент «*même*» служит для того, чтобы указать, что речь идет именно о том существе или о той вещи, о которых мы ведем речь (вот почему едва ли имеется какое-либо различие между «заботой о себе» и «заботой о самом себе», кроме усилительного эффекта, о котором мы только что сказали). Тем не менее, тонкая нить, которая соединяет «*même*» в положении после «*soi*» с «*même*» как прилагательным, в смысле «идентичный» или «подобный», не прервана. Ведь усиление здесь – это лишь подчер-

¹ Словарь Robert ставит во главу угла в значениях прилагательного «*même*» [тот же самый] абсолютную идентичность (та же личность, одна и та же вещь), одновременность (в одно и то же время), подобие (превращающее «тот же самый» в синоним аналогичного, подобного, сходного, похожего, такого же), равенство (одинаковое количество чего-либо).

кивание идентичности. Иначе обстоят дела в английском и немецком языках, где *same* [тот же самый] не может сочетаться с *self* [себя], а слова *derselbe*, *dieselbe*, *dasselbe* и *gleich* [то же самое] – с *Selbst* [сам], разве что в философиях, которые напрямую образуют *selfhood* или *Selbstheit* от самотождественности, возникающей в результате сравнения. Здесь английский и немецкий языки дают повод для многозначности в меньшей степени, чем французский.

Третья философская интенция, на сей раз включенная в наше заглавие явно, выстраивается в одну цепь с предыдущей – в том смысле, что в идентичности от *ipse* задействована диалектика, дополнительная к диалектике самости и самотождественности, а именно – диалектика «Я» и «другого, нежели Я». Пока мы остаемся в кругу идентичности-самотождественности, инаковость другого, нежели «Я», не представляет ничего оригинального: всего лишь «другую» фигуру, как мы смогли мимоходом заметить, в списке антонимов к «тому же самому», наряду с «противоположным», «отличающимся», «различным» и т. д. Дело выглядит совершенно иначе, если инаковость мы сочетаем с самостью – *ipséité*. Инаковость, которая не является – или является не только (что можно вывести из сравнения, на которое наводит наше заглавие) инаковостью и которая может составлять саму самость. *Soi-même comme un autre* с самого начала имеет в виду, что самость самого себя подразумевает инаковость в столь глубинной степени, что одну невозможно помыслить без другой, что одна, скорее, переходит в другую, если говорить на языке Гегеля. С «как» нам бы хотелось связать сильное значение, не только сравнения – самого себя, подобного другому, – но еще и импликацию: самого себя в качестве... другого.

Переходя от первого рассуждения к третьему мы опирались на положения простой грамматики; но, предприняв философское вопрошание, мы также идентифицировали канонические формы, существующие в нашем собственном языке. А, значит, с необходимостью возникает задача подвергнуть выражение «я-сам как другой» философскому вопрошанию, которое, не теряя из виду ограничений и положений простой грамматики, преодолевает идиоматизм нашего собственного языка.

Мне показалось, что краткое сопоставление с двойным – позитивным и негативным – наследием *философий субъекта* помогло бы сформулировать предисловие, достаточное для того, чтобы показать, почему тяжба вокруг *Cogito* будет задним числом считаться преодоленной. Именно поэтому я предпочитаю говорить здесь о Предисло-

вии, а не о введении. Разумеется, попутно мы будем анализировать и другие дебаты, где диалектика идентичности от *idem* и идентичности от *ipse*, диалектика «Я» и «другого, нежели Я» будут играть главные роли. Но полемика, которой мы тогда займемся, расположится дальше точки, где наша проблематика будет отделена от проблематики философий субъекта.

Я считаю здесь парадигматическим для философий субъекта, чтобы последний формулировался в них в первом лице – *ego cogito* – чтобы «я» определялось как эмпирическое или трансцендентальное «Я», чтобы «я» полагалось абсолютно, то есть не по отношению к другому, или эмпирически, когда эгология требует неотъемлемого дополнения к интерсубъективности. Во всех случаях, образующих эту фигуру, субъектом является «я». Вот почему выражение *философии субъекта* принимается здесь как эквивалентное к *философиям Cogito*. И потому же тяжба вокруг *Cogito*, где «я» раз за разом занимает то сильную, то слабую позицию, с самого начала показалась мне более всего способной ввести проблематику самости с той оговоркой, что наши последующие анализы подтвердят формулируемое нами здесь притязание, а именно – что герменевтика самости располагается на равной дистанции и от апологии *Cogito*, и от отказа от *Cogito*. Специфический стиль герменевтики «Я» поддается лучшему пониманию, если мы заранее покажем меру поразительных колебаний, которые как будто бы демонстрируют философии «Я», как если бы *Cogito*, с которым они связаны, неизбежно было подчинено чередующемуся ритму переоценки и недооценки. Следует ли говорить о «я» этих философий так, как некоторые говорят об отце, что его не бывает достаточно, но бывает слишком много?

1. *Cogito* само себя полагает

Cogito не имело бы никакого философского значения, если бы не претендовало на роль последнего, окончательного основания. И получается так, что эта амбиция ответственна за колоссальное колебание, под воздействием которого «я» из «я мыслю» раз за разом предстает то чрезмерно возвышенным, возведенным в ранг первой истины, то пониженным, низведенным до уровня главной иллюзии. Если верно, что эта претензия на роль последнего основания радикализируется от Декарта к Канту, затем от Канта к Фихте, и, наконец, к Гуссерлю «Картезианских размышлений», нам, тем не менее, показалось достаточным подчеркнуть, что место ее рождения – философия самого

Декарта, которая свидетельствует о том, что *кризис Cogito* начался вместе с его *постулированием*¹.

Главную претензию, сопряженную с картезианским *Cogito*, можно с самого начала распознать по *гиперболическому* характеру сомнения, которым открывается исследовательское пространство «Размышлений». Радикальность проекта² тем самым становится сопоставимой с мерой сомнения, которое не исключает из сферы «мнения» ни здравый смысл, ни науки – как математические, так и физические – ни философскую традицию. Точнее говоря, эта радикальность зависит от природы сомнения, не имеющего общей меры с тем, которое мы можем допускать в рамках трех вышеназванных областей. Гипотеза о полном надувательстве проистекает из сомнения, которое Декарт называет «метафизическим», чтобы отметить в нем диспропорцию по отношению ко всякому сомнению, внутреннему для конкретного пространства достоверности. Именно для того, чтобы драматизировать это сомнение, Декарт, как известно, придумывает сказочную гипотезу о великом обманщике, или злом гении – противоположность образу правдивого Бога, сведенного к статусу простого мнения³. Если *Cogito* может исходить из такого крайнего условия сомнения, то это потому, что кто-то руководит этим сомнением⁴.

Разумеется, этот субъект сомнения абсолютно лишен корней, коль скоро его собственное тело терпит крах со всеми другими телами. Но еще остается кто-то, чтобы сказать: «... я поступлю хорошо, если, направив свою волю по прямо противоположному руслу, обману самого себя и ... представлю себе эти прежние мнения совершенно ложными домыслами»⁵. Даже гипотеза о злом гении представляет собой фикцию, которую я создаю. Но кто имеется в виду под этим «я», сомневающимся, а потому лишенным корней по отношению ко всем пространственно-временным координатам собственного тела? Смещенное по отношению к автобиографическому субъекту «Рассуждения о методе», след которого сохраняется в первых строках «Раз-

¹ См.: *Descartes R. Méditations métaphysiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1979. Цифры в скобках отсылают к пагинации Adam-Tannery (AT). Русск. изд.: *Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом* // *Декарт Р. Соч.*: В 2 т. Т. 2. М., 1994.

² «... мне необходимо раз и навсегда до основания разрушить эту постройку (сомнительное положение, выстроенное на фундаменте ложных – прав) и положить в ее основу новые первоначала, если я хочу когда-либо установить в науках что-то прочное и постоянное» (Там же, с. 16).

³ «... не устроил ли Бог так, что я совершаю ошибку всякий раз, когда прибавляю к двум три» (Там же, с. 19).

⁴ «... на свободе серьезно предаться этому решительному ниспровержению всех моих прежних мнений» (Там же, с. 16).

⁵ Там же, с. 20.

мышлений»¹, «я», сомневающееся и рефлектирующее в *Cogito*, столь же метафизично и гиперболично, как и само сомнение по отношению ко всему его содержанию. По правде говоря, это «я» – никто².

Что остается сказать об этом неукорененном «я»? То, что самым отказом даже хотеть сомневаться оно свидетельствует о воле к достоверности и истине – на этой стадии мы не различаем два указанных слова – и такая воля наделяет сомнение своего рода ориентиром: в этом смысле картезианское сомнение не является кьеркегоровским отчаянием. Совсем наоборот, это сомнение мотивируется волей к поискам; а найти я хочу именно истину самой вещи. Фактически мы сомневаемся в том, что вещи таковы, какими они кажутся. В этом отношении безразлично, что гипотеза о злом гении является гипотезой о великом обманщике. Обман состоит как раз в том, чтобы выдать кажимость за «истинное бытие». С помощью сомнения «я убеждаю себя, что ничего никогда не было»; но найти я хочу именно «некую определенную и подлинную вещь».

Это последнее примечание является основополагающим, чтобы понять переворачивание сомнения в достоверность *Cogito* во «Втором размышлении»: в соответствии с онтологическим пониманием сомнения, первая достоверность, проистекающая из него, это достоверность моего существования; она содержится в самом осуществлении мысли, в которой и заключается гипотеза о великом обманщике: «А раз он меня обманывает, значит я существую; ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я – нечто»³. Это и есть экзистенциальное суждение: глагол «быть» взят здесь в абсолютном смысле, а не как связка: «я есмь, я существую»⁴.

¹ «Вот уже несколько лет, как я заметил, сколь многие ложные мнения я принимал с раннего детства за истинные...» (*Декарт Р. Размышления о первой философии...*, с. 16).

² Вот почему в «кто» сомнения присутствует и некто другой, ведь это «кто», утрачивая всякую укорененность, происходит из диалогических условий беседы. Невозможно даже сказать, что оно произносит монолог – ведь монолог знаменует собой отступление по отношению к диалогу, который он предполагает, прерывая его.

³ Там же, с. 21.

⁴ Опытный читатель «Рассуждения о методе» может удивиться, что он не находит здесь знаменитой формулировки: *Cogito ergo sum*. Однако же, она скрыто присутствует в формулировке: «я сомневаюсь, (значит) я есмь». Причем присутствует она во многих отношениях: прежде всего, сомневаться означает мыслить; затем, «я есмь» соотносится с сомнением посредством «следовательно», усиленного всевозможными основаниями для сомнения, так что следует сказать: «Чтобы сомневаться, надо существовать». Наконец, первая достоверность не принадлежит к порядку ощущения, это суждение: «Таким образом, после более чем тщательного взвешивания, всех “за” и “против” я должен в конце концов выдвинуть следующую. посылку всякий раз, как я произношу слова *Я есмь, я существую* или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным» (Там же, с. 21–22). Оставим на мгновение ограничение: «всякий раз, как я произношу его...»; оно сыграет решающую роль в том, что в дальнейшем я назову кризисом *Cogito*.

Вопрос *кто?*, поначалу связанный с вопросом *кто сомневается?*, присоединяясь к вопросу *кто мыслит?* и, более радикально, к вопросу *кто существует?*, принимает новое звучание. Крайняя неясность ответа – неясность, унаследованная от изначально гиперболического характера сомнения, пожалуй, объясняет то, что Декарт оказался вынужденным, чтобы развить полученную определенность, присовокупить новый вопрос, а именно – узнать, *что именно я есмь*¹. Ответ на этот вопрос приводит к развернутой формулировке *Cogito*: «Итак, я говорю как раз о некоей мыслящей вещи, то есть о духе, рассудке или разуме, – и все это термины, значение которых до сих пор было мне неизвестно» (АТ. Т. IX, р. 21). Вопросом *что?* мы вовлекаемся в предикативные поиски, направленные на то, что «принадлежит к познанию меня самого, которое у меня есть» (АТ. Т. IX, р. 22), или, точнее говоря, «что принадлежит моей природе»². В этой точке «я» определенно утрачивает всякую сингулярную обусловленность, становясь мыслью, то есть разумением. Верно, что эта тенденция, которую мы можем назвать эпистемологизирующей (она усилена знаменитой разработкой из «Второго размышления», известной как «кусочек воска»), смягчается «феноменологизирующей» тенденцией, выраженной в перечислении, где сохраняется подлинное глубинное разнообразие мыслительного акта: «Что это за вещь, которая мыслит? То есть вещь, которая сомневается, замышляет, утверждает, отрицает, хочет, не хочет, которая также воображает и чувствует» (Там же). Это перечисление ставит вопрос об идентичности субъекта, но в совершенно ином смысле, нежели нарративная идентичность конкретной личности. Речь может идти лишь о своего рода точечной, трансисторической идентичности, о «я» в разнообразии его операций; эта идентичность есть идентичность *того же самого*, которое избегает альтернативы между постоянством и изменением во времени, так как *Cogito* является мгновенным³.

¹ «Но пока я еще недостаточно хорошо понимаю, что я есмь – я, в силу необходимости существующий» (Декарт Р. Соч. Т. 2, с. 22). И еще: «А знаю я, что существую, и спрашиваю лишь, что я представляю собой – тот, кого я знаю» (Там же, с. 23). Этот переход от вопроса «кто?» к вопросу «что?» подготовлен употреблением глагола «быть», который колеблется между абсолютным «я есмь, я существую» и предикативным «я есмь нечто». Нечто, но что?

² Здесь вновь начинается просеивание мнений с помощью методологического сомнения, просеивание, параллельное присутствующему в «Первом размышлении», но цель этого просеивания – создать список предикатов, которые можно приписать этому «я», определенно существующему в наготе «я есмь».

³ Здесь следует привести аргумент: «Ведь именно мои сомнения, понимание и желание столь очевидны, что более четкого объяснения не может представиться». Очевидность касается здесь невозможности отделить какой-либо из моих способов познания самого себя, стало быть, моей подлинной природы.

В конце «Второго размышления» статус размышляющего субъекта предстает не имеющим ничего общего с тем, кого в ходе наших исследований мы будем называть *рассказчиком, деятелем, персонажем повествования, субъектом морального вменения* и т.д. Субъективность, полагающая себя посредством рефлексии о собственном сомнении, сомнении, подкрепленном выдумкой о великом обманщике, представляет собой неукорененную субъективность, которую Декарт, сохраняя субстанциалистский словарь философий, с которыми он, по его мнению, порвал, еще может называть *душой*. Но он имеет в виду прямо противоположное: то, что традиция называет душой, на самом деле является *субъектом*, и субъект этот сводится к наиболее простому и «голому» акту, к акту мышления. Этого акта мышления – еще без определенного объекта – достаточно для того, чтобы преодолеть сомнение, потому что сомнение его уже содержит. И поскольку сомнение является добровольным и свободным, мышление полагается при полагании сомнения. В этом-то смысле тезис «мысля я существую» представляет собой первую истину, которой ничто не предшествует.

И вот встает вопрос о том, чтобы узнать, удерживается ли у самого Декарта тезис «мысля я существую» в позиции первой истины, непосредственно познаваемой через рефлекссию о сомнении. Это было бы так, если бы в порядке оснований все остальные истины исходили из достоверности *Cogito*. Но ведь возражение, сформулированное Марсьялем Геру в книге «Декарт и порядок оснований»¹, по-прежнему представляется мне неопровержимым. Достоверность *Cogito* дает лишь субъективную версию истины; что касается знания о том, обладает ли эта достоверность объективной ценностью, то царствование злого гения продолжается; моя душа определенно является чистым интеллектом, но это лишь внутреннее дело знания: «Как бы там ни было, если это знание для моего рассудка так же достоверно, как и *Cogito*, то достоверность присуща ей лишь в рамках *Cogito*, то есть для моего «Я», замкнутого в самом себе»². Трудность, о которой мы только что говорили, такова: представляется, что у Декарта «только доказательство бытия Божьего позволит разрешить вопрос»³. Но ведь это доказательство – в том виде, как оно проведено в «Третьем размышлении», – переворачивает порядок открытия, или *ordo cognoscendi*⁴, который сам по себе, если бы *Cogito* было первоистинной во всех отношениях, должен был бы привести от меня к Богу, затем

¹ См.: Gueroult M. Descartes selon l'ordre des raisons. 2 vol. Paris: Aubier-Montaigne, 1953.

² *Ibid.*, p. 87.

³ *Ibid.*, p. 137.

⁴ *Лат.* – порядок познания. – Прим. пер.

к математическим сущностям, затем к осязательным вещам и телам; и это доказательство переворачивает данный порядок в пользу другого порядка, порядка «истины вещи», или *ordo essendi*¹: синтетический порядок, согласно которому Бог, простое звено в цепи первого порядка, становится первым звеном. *Cogito* было бы действительно абсолютным во всех отношениях, если бы мы могли доказать, что существует лишь один порядок, тот, где оно действительно является первым, а второй порядок, способствующий отступлению *Cogito* во второй ряд, является производным от первого. Однако представляется, что «Третье размышление» фактически переворачивает порядок, ставя достоверность *Cogito* в позицию, подчиненную по отношению к божественной правдивости, каковая является первой согласно «порядку вещи»².

Что же вытекает из всего этого для самого *Cogito*? Благодаря своего рода ответному удару со стороны новой достоверности, то есть достоверности существования Бога, нанесенному по достоверности *Cogito*, идея «Я-сам» предстает глубоко преобразованной самим фактом признания этого Другого, который обуславливает во мне присутствие его собственной репрезентации. *Cogito* соскальзывает во второй онтологический ряд. Декарт, не колеблясь, пишет: «... во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более

¹ Лат. – порядок бытия. – Прим. пер.

² То, что для Декарта здесь нет ни софизма, ни порочного круга, не подлежит сомнению. Но за это приходится дорого платить. Аргумент зиждется на различии между двумя статусами идей: что касается их «формального бытия» – то есть если взять их присутствие во мне, абстрагировавшись от их репрезентативной ценности – они попросту во мне, и все имеют один ранг, так как в равной степени мыслятся мной. Что же касается их репрезентативной ценности, называемой «объективным бытием», то она представляет переменные степени совершенства: будучи равными в качестве мыслей, идеи больше не являются таковыми в отношении того, что они репрезентируют. Следствие этого известно: идея совершенства, считающаяся синонимичной философской идее Бога, оказывается наделенной репрезентативным содержанием, непропорциональным по отношению к моей душе, к душе существа несовершенного, ибо обреченного всерьез идти по тяжкому пути сомнения. Такова поразительная ситуация: содержимое оказывается больше того, что его содержит. И тогда встает вопрос о причине этой идеи, тогда как относительно всех прочих идей я мог бы утверждать, что я являюсь их причиной. А вот что касается идеи Бога, то я не являюсь причиной, «способной» произвести ее. Выходит, что она вложена в меня самим существом, которое она репрезентирует. Я не обсуждаю здесь бесчисленные трудности, сопрягающиеся с каждым из моментов рассматриваемого аргумента: право отличать объективное бытие идей от их формального бытия, право считать степени совершенства идеи пропорциональными, таким образом, репрезентируемым существам, право считать Бога причиной присутствия его собственной идеи в нас. Я перехожу напрямую к последствиям, которые касаются самого *Cogito*, уступающего тем самым этой идее бесконечности или совершенства, несоизмеримого с условием быть конечным.

первично, нежели восприятие самого себя»¹. Стало быть, необходимо дойти до утверждения того, что если Бог является *ratio essendi* меня самого, то тем самым он становится и *ratio cognoscendi* меня самого, так как я – существо несовершенное, существо нехватки; ведь совершенство, сопряженное с сомнением, познается лишь в свете идеи совершенства; во «Втором размышлении» «я» познавало себя как существующее и мыслящее, но еще не как законченную и замкнутую природу. Эта немощь *Cogito* простирается весьма далеко: она сопрягается не только с несовершенством сомнения, но и с самой хрупкостью преодолевшей сомнение достоверности, а по сути – с отсутствием у нее длительности; предоставленное самому себе, «я» *Cogito* напоминает Сизифа, вынужденного вновь и вновь поднимать булыжник своей достоверности по противоположному склону сомнения. Зато, поскольку Бог хранит меня, он наделяет достоверность меня самого постоянством, которое сама эта достоверность удержать не может. Эта строгая одновременность идеи Бога и идеи «Я-сам», взятая под углом способности производить идеи, заставляет меня сказать, что идея Бога «у меня врождена, подобно тому как у меня есть врожденная идея меня самого»². Точнее говоря: идея Бога во мне подобна печати автора на его произведении, печати, гарантирующей подобие одного другому. Тогда мне следует признать, что «... это подобие ... воспринимается мной с помощью той же способности, благодаря которой я воспринимаю и самого себя»³.

Едва ли можно довести дальше слияние между идеей «Я-сам» и идеей Бога. Но что из этого получается в порядке оснований? То, что он представляет себя не как линейную цепочку, но как цикл; из этой обратной проекции отправной точки на конечную точку Декарт извлекает только выгоду, то есть отказ от коварной гипотезы о Божьём обманщике, подпитывавшей в высшей степени гиперболическое сомнение; фантастический образ великого обманщика преодолен во мне с тех пор, как его место занял подлинно существующий и абсолютно правдивый Другой. Но для нас, как и для первых оппонентов Декарта, вопрос состоит в том, чтобы понять – не построил ли Декарт гигантский порочный круг, придав порядку оснований форму круга и вырвав *Cogito*, а, стало быть, «я», из изначального одиночества.

И тогда как будто открывается следующая альтернатива: либо *Cogito* имеет основополагающую ценность, но это бесплодная истина, которую невозможно продолжить без разрыва в порядке оснований; либо именно идея совершенства основывает *Cogito* на его уделе конечного существа, и первая истина утрачивает ореол первого основания.

¹ Декарт Р. Соч. Т. 2, с. 38.

² Там же, с. 43.

³ Там же.

Последователи Декарта преобразовали эту альтернативу в дилемму: с одной стороны, Мальбранш и еще больше Спиноза извлекли следствия из переворачивания, осуществленного в «Третьем размышлении», усматривая в *Cogito* всего лишь абстрактную и усеченную истину, лишенную всякой значимости. Спиноза в этом отношении наиболее последователен: для «Этики» только дискурс о бесконечной субстанции имеет основополагающую ценность; *Cogito* же не только отступает во второй ряд, но и утрачивает свою формулировку в первом лице; так, в книге II «Этики» под аксиомой II читаем: «Человек мыслит»¹. Этой лапидарной формулировке предшествует одна аксиома – аксиома I – которая чуть больше подчеркивает подчиненный характер второй аксиомы: «Сущность человека не включает в себе необходимость существования, то есть в порядке природы является возможным как то, чтобы тот или другой человек существовал, так и то, чтобы он не существовал»². Проблематика «Я» отдалается от философского горизонта. С другой стороны, для целого течения в идеализме, проходящего через Канта, Фихте и Гуссерля (по крайней мере, Гуссерля периода «Картезианских размышлений»), единственным последовательным прочтением *Cogito* является то, для которого мнимая достоверность существования Бога отмечена той же печатью субъективности, что и достоверность моего собственного существования; таким образом, гарантия гарантии, каковой является божественная правдивость, образует всего лишь приложение к первой достоверности. Если дело обстоит так, то *Cogito* представляет собой не первую истину, за которой следуют вторая, третья и т. д., но основание, которое обосновывает само себя, будучи несоизмеримым со всеми суждениями – не только эмпирическими, но и трансцендентальными. Чтобы избежать субъективного идеализма, «я мыслю» должно быть лишено всякого психологического оттенка, а тем более – всякой автобиографической референции. Оно должно стать кантовским «я мыслю», трансцендентальный вывод из которого утверждает, что оно «должно быть в состоянии определять все мои представления». Отсюда вытекает проблематика «Я» в возвышенном смысле, что однако достигается ценой утраты его отношения с личностью, о которой мы говорим, с отношением *я–ты* из диалога, с идентичностью исторической личности, с «Я» ответственности. Стоит ли возвышение *Cogito* такой цены? Современность обязана Декарту, по меньшей мере, тем, что она оказалась перед столь опасной альтернативой.

¹ Спиноза Б. Собр. соч. / Пер. Н.А. Иванцова. СПб., 2006. Т. I, с. 290.

² Там же.

2. Расколотое *Cogito*

Расколотое *Cogito* – таким могло бы быть эмблематическое название традиции, может быть, не столь устойчивой, как традиция самого *Cogito*; ее критичность достигает кульминации у Ницше, что превращает его в главного оппонента Декарта.

Чтобы понять выпад Ницше против картезианского *Cogito*, особенно во фрагментах, относящихся к последнему периоду его творчества, бесполезно обратиться к нескольким произведениям, написанным одновременно с «Рождением трагедии», в которых выступления против риторики имеют целью подорвать притязание философии на то, чтобы стать наукой, в строгом смысле дисциплины, имеющей основания¹.

Атака на притязание философии иметь основания опирается на тяжбу о языке, на котором высказывается философия. Но ведь необходимо признать, что, если не считать Гердера, то философия субъективности полностью отделена от опосредования языком, в котором выдвигается аргументация относительно «я существую» и «я мыслю». Ставя акцент на этом измерении философского дискурса, Ницше выявляет замаскированные и забытые, и даже лицемерно подавляемые и отрицаемые риторические стратегии – во имя непосредственности рефлексии.

«Курс риторики» предлагает новую идею, согласно которой тропы – метафора, синекдоха, метонимия – не образуют украшений, добавляемых к де-юре буквальному, не фигуративному дискурсу, – но неотъемлемо присущи самому что ни на есть буквальному функционированию языка. В этом смысле не бывает не риторической «естественности» языка. Последний полностью фигуративен².

¹ В этом отношении два текста Ницше заслуживают нашего внимания: первый относится к курсу риторики, прочитанному в Базеле в зимний триместр 1872–1873 гг. (*Cours de rhétorique*. T. V. Éd. Kröner-Musarion. Trad. et présenté en français par P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy // *Poétique*. № 5. 1971, et en anglais par C. Blair // *Philosophy and Rhetoric*, 1983, p. 94–129). Второму тексту, названному «Теоретическое введение: об истине и лжи во неморальном смысле», суждено было фигурировать в произведении, которое должно было называться «*Das Philosophenbuch*» – «Книга философа» – и которое служило бы теоретическим дополнением к «Рождению трагедии» (*Le Livre du philosophe*. Éd. Bilingue. Trad. fr. de A. K. Marietti. Paris: Aubier-Flammarion, 1969).

² В «Курсе риторики» с благосклонностью цитируется декларация писателя Жан-Поля, содержащаяся в «Приготовительной школе эстетике» [см.: *Жан-Поль. Приготовительная школа эстетике* / Пер. А.В. Михайлова. М., 1981.], который заканчивает следующим утверждением: «Так, по отношению к духовным связям, всякий язык представляет собой словарь выцветших метафор». Метафора предстает здесь как наиболее предпочтительная из всех тропов, метонимия же – замена одного слова другим – от этого не терпит ущерба: замена следствия причиной (*metalepsis*) во фрагментах «Воли к власти» станет главным механизмом действия, скрытого в *Cogito*.

Именно в «Истине и лжи во неморальном смысле»¹ (лето 1873 г.) парадокс о сплошь фигуративном – и поэтому считающемся лживым – языке продвигается дальше всего. Парадокс в двояком смысле: прежде всего, в том, что с первых же строк жизнь, внешне взятая в референциальном, а не в фигуральном смысле, стоит у истоков вымысла, на которых она держится. Затем – в том, что собственному дискурсу Ницше об истине как лжи предстоит быть вовлеченным в бездну парадокса о лжеце. Но Ницше – как раз тот мыслитель, который довел этот парадокс до конца (чего не замечают комментаторы, принимающие апологию Жизни и Воли к власти за откровение чего-то непосредственно нового, поставленного на то же место и с теми же основополагающими притязаниями, что и *Cogito*). Я не хочу тем самым сказать, что Ницше в своем усилии, направленном на преодоление нигилизма, не имел в виду подобной *реконструкции*. Но важно, что эта реконструкция сдается на милость деконструкции, каковой подчинена предшествующая метафизика. В этом смысле – если аргумент, направленный против *Cogito*, можно интерпретировать как расширение за счет самого *Cogito* картезианского аргумента о злом гении (что проявляется в фигуральном и лживом характере всякого языка), то нельзя сказать, что, подвергая самого себя воздействию парадокса о лжеце, Ницше удалось избавить собственную философию от деконструкции, вызываемой его риторической интерпретацией всякой философии.

Начальный парадокс – парадокс об «иллюзии», служащей «средством» для сохранения жизни². Но сама природа отняла у человека способность к дешифровке этой иллюзии: «Она выбросила ключ» (*ibid.*, p. 175). И все-таки Ницше полагал, что обладает таким ключом: это функционирование иллюзии как *Verstellung* [искажение]. Важно сохранить смысл смещения для этого метода, который означает еще и маскировку, так как именно он говорит о секрете не только языкового, но и чисто *риторического* функционирования иллюзии. Тем самым мы возвращаемся к ситуации с «Кратилом» Платона и с сопоставлением «естественного» и «условного» происхождения обозначений вещей словами. Ницше не колеблется: модель – если мы отважимся сказать – и есть лжец, злоупотребляющий языком посредством «намеренных подмен и инверсий имен» (*ibid.*). Но, подобно тому, как фигуративный язык в предшествующем тексте больше нельзя

¹ *Nietzsche F. Vérité et Mensonge au sens extra-moral // Œuvres philosophiques complètes. I, Vol. 2. Écrits posthumes, 1870–1873. Éd. Colli-Montinari. Paris: Gallimard, 1975.*

² О человеческом интеллекте сказано, что он принадлежит к природе в качестве достоинства животного, изобретшего разум: «Для этого интеллекта нет более значительной миссии, которая выходила бы за рамки человеческой жизни» (*Le Livre du philosophe*, p. 171).

противопоставлять какому бы то ни было буквальному языку, так и язык лжеца не имеет в качестве референции нелживый язык, потому что язык как таковой произошел от подобных подмен и инверсий¹.

В каком смысле здесь рассматривается картезианское *Cogito* – хотя бы косвенно? В том смысле, что оно не может образовывать исключения из обобщенного сомнения в той мере, в какой та самая достоверность, что покрывает «я существую», «я существую, мысля», формальную реальность идей и, в конечном счете, их репрезентативную ценность, поражена провозглашенной здесь своеобразной тропологической редукцией. Подобно тому как сомнение Декарта исходило из предполагаемой неразличимости между грезой и бодрствованием, сомнение Ницше исходит из более гиперболической неразличимости между истиной и ложью. И как раз поэтому *Cogito* должно уступить данной – тоже гиперболической – версии злого гения, ведь у последнего не могло бы быть именно инстинкта истины. И как раз этот инстинкт теперь становится «таинственным». Злой гений оказывается здесь более злым, чем *Cogito*. Что касается собственной философии Ницше, то она либо исключает себя из этого всемирного царства *Verstellung* – но какой высшей хитростью избежит она софизма о лжеце? – либо же она уступает этому царству – но тогда как оправдать тон откровения, в котором провозглашаются воля к власти, сверхчеловек и вечное возвращение? Эта дилемма, которая, как представляется, не мешала Ницше мыслить и писать, перешла к его комментаторам, разделившимся на два лагеря: сторонников и иронизирующих².

То, что ранее называлось тропологической редукцией³, дает надежный ключ для интерпретации фронтальной критики *Cogito*,

¹ Отсюда произнесенная торжественным тоном декларация: «Так что же такое истина? Движущееся множество метафор, метонимий, антропоморфизмов, словом, сумма человеческих отношений, которые были поэтически и риторически возвышены, транспонированы, украшены и которые после длительного употребления стали казаться народу замкнутыми, каноническими и ограничивающими: истины – это иллюзии, о которых забыли, что они таковы; метафоры, ставшие стертыми и утратившие осязательную силу; монеты, утратившие то, что на них изображено, и отныне рассматривающиеся уже не как монеты, но как металл» (*ibid.*, p. 181–183).

² Французские комментаторы, скорее, располагаются во втором лагере; к ним примкнул Пол де Ман в эссе «Риторика тропов» (См.: Аллегии чтения / Пер. С. Никитина. Екатеринбург, 1999, с. 126–143. [Рикёр ссылается на издание: *Allegories of Reading*. New Haven; London: Yale University Press, 1979, p. 103–118]).

³ В одном исследовании, посвященном собственно творчеству Ницше, эта тропологическая редукция дополняется в «Генеалогии морали» генеалогической редукцией к творчеству. Здесь можно найти соответствия между медицинской симптоматологией и дешифровкой смысла текста. Критика морального сознания (совести) в конце этого произведения предоставляет повод воздать должное этому великому тексту.

прочитывающейся во фрагментах Наследия [*Nachlaß*], разбросанных между 1882 и 1884 гг.¹ Не требует доказательств, что выбор фрагментов, направленность которых против *Cogito* является наиболее несомненной, позволяет приподнять лишь один угол полотна, скрывающего эту грандиозную стройплощадку, где критика христианства соседствует с разработкой загадочных тем воли к власти, сверхчеловека и вечного возвращения. Но осуществляемый здесь строгий выбор соответствует моему предложению: показать анти-*Cogito* Ницше не как противоположность картезианскому *Cogito*, но как отмену самого вопроса, на который *Cogito*, как считалось, дает безусловный ответ.

Несмотря на фрагментарный характер этих афоризмов, направленных против *Cogito*, обрисовываемая ими констелляция позволяет увидеть в них строгое неукоснительное проведение гиперболизированного сомнения, злым гением которого был сам Ницше. Возьмем фрагмент, датированный ноябрем 1887 – мартом 1888 гг.: «Я считаю [*ich halte*], что феноменальность в равной степени принадлежит и *внутреннему* миру: все, что *осознается* нами, сплошь и рядом предварительно упорядочивается, упрощается, схематизируется, интерпретируется – *реальный* процесс внутреннего “восприятия”, *причинно-следственное сцепление* между мыслями, чувствами, вожделениями, как и между субъектом и объектом, совершенно скрыто от нас – и, возможно, представляет собой чистое воображение»².

¹ В большом издании *ин-октаво*, предшествующем изданию Колли–Монтинари, эти фрагменты были перегруппированы в разделе III произведения, которое так и не увидело свет и которое неосторожно было озаглавлено «Воля к власти» (Trad. fr. de G. Bianquis. Paris: Gallimard, 1948). Эти фрагменты сегодня помещены в хронологическом порядке в научном издании Колли–Монтинари; франц. пер.: *Euvres philosophiques complètes*. T. IX à XIV. Paris: Gallimard (T. XIV, 1977).

² Прочтем продолжение: «К этому “видимому *внутреннему* миру” относятся согласно формам и процедурам, абсолютно тождественным тем, согласно которым мы относимся к “внешнему” миру. Мы никогда не встречаемся с “фактами”: удовольствие и неудовольствие – всего лишь запоздалые феномены, производные от интеллекта... “Причинность” ускользает от нас; признавать между мыслями непосредственную изначальную связь, как делает логика – вот следствие самого грубого и тупого наблюдения. Между двумя мыслями все еще ведут свою игру *всевозможные аффекты*: но их движения слишком стремительны, чтобы *признавать* их, вот почему мы их *отрицаем*... “Мысль” в том виде, как предполагают ее теоретики познания, даже не производится: это совершенно произвольная фикция, добытая посредством выделения одного-единственного элемента из процесса, а также вычета всего остального; искусственное устройство в целях понимания... “Дух”, *нечто мыслящее*: и почему бы даже не “абсолютный, чистый дух” – эта концепция является вторым последствием, образованным благодаря ложному самонаблюдению, верящему в факт “мысли”; здесь в первый раз воображается акт, который едва ли сам себя производит, “мысль”, а, *во-вторых*, воображается субстрат субъекта, в котором имеет свой исток всякий акт, помышляющий это и ничто иное: то есть и мысль *как действие*, и мыслящий *как деятель представляют собой фикцию*» (*ibid.*, p. 248).

Провозглашать таким образом феноменальность внутреннего мира значит, прежде всего, ориентировать этот последний на так называемый внешний мир, феноменальность которого обозначает не объективность в кантовском смысле, а как раз «упорядочивание, упрощение, схематизацию, интерпретацию»; чтобы понять эту мысль, следует наглядно представить себе нападки на позитивизм; там, где он утверждает: не существует ничего, кроме *фактов* – Ницше говорит: факты – это то, чего нет; существуют одни лишь интерпретации. Распространяя критику на так называемый «внутренний опыт», Ницше в принципе разрушает исключительный характер *Cogito* по отношению к сомнению, которое Декарт направлял против различия между миром сновидений и миром бодрствования. Признавать феноменальность внутреннего мира, кроме прочего, означает ориентировать связь внутреннего опыта на опыт «внешний», который тоже является иллюзией, маскирующей *игру* сил, подчиняющихся искусственному порядку. Кроме того, это означает полагать некое совершенно произвольное единство, фикцию, называемую «мыслью», отделяя ее от изобилующей множественности инстинктов. Наконец, это означает воображать «субстрат субъекта», в котором акты мысли якобы имеют исток. Эта последняя иллюзия является в высшей степени вероломной, так как в отношении между деятелем и его действием она производит своеобразную инверсию между следствием и причиной, которую мы выше соотнесли с тропом метонимии – назвав фигурой *металепсиса*. Именно то, что мы выделяем в качестве причины на правах «я», есть следствие собственного следствия. Этот аргумент, очевидно, функционирует лишь в случае, если мы вводим причинность, а стало быть, известную дискурсивность – при так называемой непосредственной достоверности *Cogito*. При реализации гиперболического сомнения, которое Ницше доводит до крайности, «я» представляется не внутренне присущим *Cogito*, а интерпретацией причинного типа. Мы вновь находим здесь наш предыдущий тропологический аргумент: фактически располагать *под Cogito* некую субстанцию или предполагать за ним причину – «это всего лишь простая грамматическая привычка, привычка предполагать деятеля за всяким действием». Мы сталкиваемся здесь с «инверсией слов», изобличенной двадцатью годами ранее.

Я больше не настаиваю на этих аргументах, в которых, по-моему, не следует видеть ничего иного, кроме реализации гиперболического сомнения, зашедшего дальше, чем у Декарта, и обращенного против самой достоверности, которую, как полагал Декарт, можно отделить от сомнения. По меньшей мере, в этих фрагментах Ницше не говорит ничего, кроме: *я сомневаюсь лучше, чем Декарт*. Даже *Cogito* становится сомнительным. Именно в таком гиперболичес-

ком модусе я понимаю формулировки, подобные следующей: «моя гипотеза – субъект как множественность». Ницше не утверждает догматически – хотя порой случается, и утверждает – что субъект *есть* множественность; он *испытывает* эту идею; он как бы играет с этой идеей множественности борющихся между собой субъектов, подобных «клеточкам», бунтующим против руководящей инстанции. Тем самым Ницше свидетельствует о том, что ничто не противодействует в высшей степени фантастической гипотезе – по крайней мере, до тех пор, пока мы остаемся в рамках проблематики, очерченной поисками достоверности, которая давала бы безусловную гарантию от сомнения.

3. К герменевтике «Я-сам»

Субъект возвышенный, субъект униженный: кажется, будто мы всегда подходим к субъекту посредством такого преворачивания *pro* на *contra*; отсюда следовало бы заключить, что «я» философий субъекта представляет собой *atopos*¹, что у него нет гарантированного места в дискурсе. В какой мере о действующей здесь герменевтике «Я» можно сказать, что она занимает эпистемическое (и онтологическое, как мы покажем в Десятом исследовании) место, расположенное по ту сторону анализируемой альтернативы между *cogito* и анти-*cogito*?

Беглый просмотр девяти исследований, которые как раз и составляют герменевтику «Я», может дать читателю общее представление о том, каким образом философский дискурс соответствует понятийному уровню с тремя вышеназванными грамматическими чертами, а именно – с употреблением *se* и *soi* в косвенных падежах; с раздвоением понятия «то же самое» в режиме *idem* и *ipse*; с корреляцией между «Я» и «другим нежели Я». Этим трем грамматическим чертам соответствуют три основных черты герменевтики «Я»: окольная рефлексия посредством анализа, диалектика самости и тождественности, наконец, диалектика самости и инаковости. Три этих черты герменевтики будут постепенно обнаруживаться – согласно порядку, в котором они только что были перечислены, – в ходе исследований, составляющих эту книгу. Такая перспектива будет облечена в вопросительную форму, так что вопросом *кто?* будут вводиться всевозможные утверждения, соотносящиеся с проблематикой «Я», когда вопрос *кто?* и ответ «Я» получают одну и ту же амплитуду. Итак, четыре блока соответствуют четырем ти-

¹ Греч. – не место. – Прим. пер.

нам вопрошания: *кто говорит? кто действует? кто рассказывает о себе? кто является моральным субъектом вменения?* Сделаем некоторые уточнения.

Первый блок (Исследования первое и второе) относится к сфере *философии языка*, взятой в двойном аспекте семантики и прагматики. Начиная с этих первых исследований, читатель столкнется с попыткой причислить к герменевтике «Я», унаследовавшей, как мы видели, от внутренних дебатов европейской философии – которую, как ни забавно, называли континентальной наследники философии, бывшей поначалу... островной – существенные аспекты англоязычной аналитической философии. Эти заимствования, которые будут рассмотрены во втором и третьем блоке, не являются произвольными; они не проистекают из какого-либо желания *априори* приспособить друг к другу две в значительной степени чуждые друг другу традиции; еще меньше в них дает о себе знать какая-то маниакальная амбиция устроить насильственный брак между двумя умствующими семействами, редко ходящими друг к другу в гости. *Обращение к анализу*, в смысле, какой придает этому термину аналитическая философия, *представляет собой цену, которую следует заплатить за герменевтику, характеризующуюся косвенным статусом позиции «Я»*. Благодаря этой первой черте герменевтика оказывается философией окольного пути: окольный путь через аналитическую философию показался мне просто-напросто наиболее многообещающим и результативным. Но импульс здесь исходит именно от вопроса *кто?* Этот вопрос подразделяется на два подвопроса-близнеца: *о ком* мы говорим, когда в референциальном модусе обозначаем личность как нечто отличное от вещей? И *кто* говорит, обозначая себя как говорящий (обращаясь с речью к собеседнику)?

Второй блок (Исследования третье и четвертое) относится к *философии действия*, в том ограниченном смысле, который этот термин получил преимущественно в аналитической философии. Этот блок входит в сложные отношения с предыдущим; в одном смысле предыдущий блок служит *органом* – в той мере, в какой это происходит в высказываниях, а, стало быть, в предложениях, главным образом на основе глаголов и фраз действия, где говорится о действии и где именно в речевых актах агент действия обозначает себя в качестве действующего лица. В другом смысле второй блок примыкает к первому – в той мере, в какой речевые акты сами являются действиями и – как следствие – собеседники представляют собой еще и деятелей. Тем самым вопрос *кто говорит?* и вопрос *кто делает?* оказываются взаимопереплетенными. Здесь опять-таки читателя приглашают участвовать в конструктивном сопоставлении аналитической и герменевтической философии. И фактически именно

аналитическая теория действия является проводником в окольном путешествии через вопрос *что?* и вопрос *почему?*, даже если оказывается невозможным проследить до конца обратное движение к вопросу *кто?* – *кто* является агентом действия? Повторим, что эти долгие кружения анализа типичны для косвенного стиля герменевтики «Я», в противоположность притязанию *Cogito* на непосредственность.

Такого вида конкуренция между аналитической и герменевтической философией продолжается в третьем блоке (Исследования пятое и шестое), где вопрос о *личной идентичности* ставится в точке пересечения двух философских традиций. Вопрос об идентичности, сопряженной с вопросом о временности, будет подхвачен там, где он был оставлен во «Времени и рассказе. III» под названием «нарративная идентичность», но с новыми ресурсами, полученными с помощью анализа личной идентичности, в зависимости от объективных критериев идентификации. То, что мы только что назвали конкуренцией между двумя философскими традициями, будет подвергнуто третейскому суду со стороны диалектики между идентичностью от *idem* и идентичностью от *ipse*, что – благодаря рефлексивному характеру «Я» – мы превратили во вторую грамматическую черту сочетания «Я-сам». Благодаря этой новой разработке темы нарративной идентичности понятие действия – повествование, напомним, является его *мимесисом* – вновь обретет широту смысла, какой могло иметь Аристотелево понятие «*praxis*», вопреки значительным, но оправданным аналитическим суждением ограничениям, которым семантика действия подвергнет человеческое действовање в предыдущем блоке. В то же время, и в соотношении с ним, субъект рассказанного действия начнет приравняться к более широкому понятию человека *действующего и претерпевающего воздействие*, к понятию, которое способна выделить наша аналитико-герменевтическая процедура.

Задача четвертого блока (Исследования седьмое, восьмое и девятое) состоит в том, чтобы предложить последний окольный путь через *этические* и *моральные* детерминации действия, соотнесенные соответственно с категориями *благого* и *обязательного*. Тем самым будут выявлены сами по себе этические и моральные характеристики субъекта, которому может быть *вменено* действие – благое или нет, совершенное из чувства долга или нет. Если в первом и втором Исследованиях были впервые предприняты аналитический и рефлексивный подходы, а в пятом и шестом Исследованиях основной акцент был поставлен на оппозиции между самостью и тождественностью, то в трех Исследованиях по этике диалектика *тогождественного* и *другого* получит соответствующую философскую разработку. Правда, диалектика понятий «Я-сам» и «другой» будет присутствовать

и в предыдущих Исследованиях, как, впрочем, и диалектика *ipse* и *idem*. Ни на одном из этапов «Я-сам» не будет отделено от другого по отношению к нему. И все-таки эта диалектика, самая богатая из всех (о чем напоминает название этой книги), найдет полное раскрытие лишь в Исследованиях, проведенных под знаком этики и морали. Автономия «Я-сам» окажется глубинно связанной с *беспокойством* о ближнем и со *справедливостью* для каждого человека.

Только что представленный краткий обзор исследований, составляющих эту книгу, дает первое представление о разрыве, отделяющем герменевтику «Я-сам» от философий *Cogito*. Сказать «Я сам» – не то же самое, что сказать «я» [je]. «Я» [je] полагает себя – или оказывается низложенным. «Я сам» – включается как возвратное местоимение в операциях, анализ которых предшествует возвращению к себе. К этой диалектике анализа и рефлексии прививается диалектика *ipse* и *idem*. Наконец, диалектика того же самого и другого увенчивает две первые диалектики. Мы заключим это предисловие, подчеркивая еще две черты, диаметрально противостоящие уже не только *непосредственности «я существую»*, но и претензии поставить его в позицию *последнего основания*. Можно кратко обрисовать две эти взаимодополнительные черты, продолжив только что очерченный нами перспективный взгляд.

Первая черта касается *фрагментарного* характера серии наших исследований. Она исключает тезис о неразложимой *простоте Cogito*, который добавляется к тезису о его непосредственности. Мы увидим, что она отвергает тезис о рефлексивной *простоте*, однако не уступает головокружительному *разложению «Я-сам»*, которое с ожесточением осуществляет ницшеанская деконструкция. Итак, внимательно рассмотрим два аспекта дебатов.

Фрагментарный характер наших исследований исходит из аналитико-рефлексивной структуры, которая направляет нашу герменевтику по тяжкому окольному пути, куда мы собираемся отправиться с первого же исследования. Введя проблематику «Я-сам» через вопрос *кто?*, мы одновременно открыли путь для подлинной полисемии, неотъемлемо присущей самому этому вопросу: *кто о чем говорит? кто что делает? о ком и о чем ведется рассказ? кто за что несет моральную ответственность?* Вот сколько существует различных способов ставить вопрос *кто?* Но ведь эти различные способы ставить вопрос *кто?* не ускользают от известной случайности вопрошания, случайности, связанной со случайностью раскрытия, производимых совместно грамматикой естественных языков (мы привели пример этому в первых строках данного предисловия), использованием обычного дискурса и, наконец, возникновением в ходе истории философского вопрошания. Герменевтика здесь отдана на

откуп историчности вопрошания, и поэтому искусство вопрошания разбивается на фрагменты¹.

Зато эта фрагментация такова, что *тематическое единство* защищает ее от рассеивания, которое привело бы дискурс к молчанию. В некотором смысле можно сказать, что тематическим единством совокупности этих исследований служит *человеческое действование* и что понятие действия в ходе исследований непрерывно расширяется и конкретизируется. Так что философия, обнаруживаемая в этой книге, заслуживает того, чтобы называться практической и восприниматься как «вторая философия» в том смысле, какой придает этому термину Манфред Ридель² после поражения *Cogito*, которому не удалось сложиться в первую философию и разрешить вопрос о последнем основании. Но единство, придаваемое совокупности наших исследований заботой о человеческом действовании, – это не то единство, которое конечное основание могло бы придать ряду производных дисциплин. Речь, скорее, идет о всего лишь *аналогическом* единстве между многочисленными значениями термина *действовать*, полисемия которого, как мы только что говорили, навязана разнообразием и случайностью вопросов, приводящих в движение анализы, возвращающие нас к размышлению о «Я»³.

Говорить только об аналогическом единстве означает говорить слишком много – в той мере, в какой можно колебаться относительно выбора первого или единственного термина референции. Состоит ли первый смысл человеческого действования в самообозначении говорящего субъекта? Или в способности становиться агентом действия? Или в моральном вменении действия? Каждый ответ здесь имеет полное право на существование. Нам возразят, что по пути нам приходится навязывать нашим разнообразным исследованиям, посвященным действованию, тройственный ритм: *описывать, рассказывать, предписывать*. Как мы увидим в соответствующем исследовании, этот трехчлен позволяет задать нарративному под-

¹ Эта фрагментированность оправдывает то, что термин «исследование» мы предпочли термину «глава», поскольку справедливо, что каждое из наших исследований составляет нечто целое, что в итоге позволяет читателю вступить на наш путь на любой стадии.

² Riedel M. Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

³ Вводя здесь термин аналогического единства, я намекаю на проблему, поставленную совокупностью категорий бытия у Аристотеля, и на интерпретацию, данную схоластиками для референции целой серии к первому термину (*pros hen*), которым будет *ousia*, переводимая на латынь как *substantia*. Разумеется, термин аналогического единства мы применяем к другому полю проблем. Мы вернемся к этому вопросу в Десятом исследовании.

ходу – который во «Времени и рассказе. III» возводил понятие нарративной идентичности на своего рода вершину – функцию перехода и связи между описанием, преобладающим в аналитических философиях действия, и предписанием, которое обозначает родовым термином все интерпретации действия, исходя из предикатов «благой» и «обязательный». Но это упорядочивание имеет едва ли больше одной дидактической функции, цель которой – направлять читателя в разборе полисемии действия. Эта дидактическая функция не препятствует тому, чтобы сообразно поставленному вопросу трехчлен прочитывался в ином порядке. Никакой подход не является первым во всех отношениях.

Замешательство, вызываемое таким фрагментарным стилем, никоим образом не устраняется в последнем исследовании, о котором я пока ничего не сказал и *исследовательский* характер которого я теперь подчеркиваю. В этом исследовании, имеющем онтологический стиль, разбирается именно аналогическое единство человеческого действования. Мы задаемся вопросом о том, может ли герменевтика – чтобы трактовать человеческое действование как основополагающий *модус бытия* – пользоваться ресурсами онтологий прошлого, которые были бы некоторым образом пробуждены, освобождены и возрождены при контакте с ним. По существу, мы зададимся вопросом о том, позволяет ли широчайшая (по Аристотелю) полисемия термина «бытие» выделить значение бытия как способности и действия, привязывая тем самым аналогическое единство действования к стабильному онтологическому значению. Но как раз такая переоценка значения бытия, слишком часто приносимая в жертву бытию-субстанции, может проходить только на фоне множественности более радикальной, чем всякая другая, а именно – множественности значений бытия. Кроме того, очень скоро нам покажется, что онтология бытия и возможности открывает, в свою очередь, пространство вариаций смысла, которые трудно зафиксировать, разбирая множественные исторические выражения. Наконец – и прежде всего – диалектика тождественного и иного, приспособленная к нашей герменевтике понятий «Я» и «другой, нежели Я», не позволит онтологии возможности и действия замкнуться в рамках тавтологии. Полисемия инаковости, которую мы предложим в десятом Исследовании, накладывает на всякую онтологию печать разнообразия смысла, которое повергает в замешательство претензию философий *Cogito* на роль последнего основания.

Разрыв между нашей герменевтикой и философиями *Cogito* показывает и последняя черта. Она касается типа *достоверности*, на которую может притязать первая и которая решающим образом

отличается от достоверности, связываемой с притязанием на самообоснование последних. Мы видим, как на протяжении первых исследований медленно пробивается, затем в срединных анализах набирает силу, наконец, полностью разворачивается в последних понятие *аттестации*, посредством которого мы намереваемся охарактеризовать алетический¹ (или истинностный) модус, подходящий для сочетания анализа и рефлексии, для признания различия между самостью и тождественностью, а также для разворачивания диалектики понятий «Я» и «другой» – словом, подходящий для герменевтики «Я», рассмотренной в ее трехчленности. Аттестация, на наш взгляд, определяет тот тип достоверности, на которую может претендовать герменевтика – не только по отношению к эпистемическому возвышению *Cogito*, начиная с Декарта, но и по отношению к унижению *Cogito* у Ницше и его последователей. Похоже, аттестация требует меньше, чем первое, и больше, чем второе. Фактически, по сравнению с обоими, аттестация тоже представляет собой в полном смысле *atopos*.

На самом деле, аттестация в большей степени противопоставляет себя отстаивающей *Cogito* достоверности, нежели критерию верификации объективных знаний. Окольный путь через анализ предписывает как раз косвенный и фрагментарный модус всякого возвращения к «Я». В этом смысле верификация включена в рефлексивный процесс в качестве необходимого эпистемического момента. Зато аттестация, наоборот, основополагающим образом противостоит научному понятию *эпистемы*, взятому в смысле последнего и самообосновывающегося знания. И в этой оппозиции аттестация вроде бы требует меньше, нежели достоверность, сопрягаемая с последним основанием. Аттестация на самом деле предстает прежде всего как своеобразное верование. Но это не доксихское верование, в том смысле, в каком *докса* – верование – имеет меньше прав, нежели *эпистема* – наука, или, точнее говоря, знание. Если доксихское верование вписывается в грамматику «я верю, что», то аттестация принадлежит к грамматике «я верю в». Тем самым, как показывает этимология², аттестация сближается со свидетельством, в той мере, в какой мы верим именно в слово свидетельства. Относительно верования или, если угодно, *доверия*, которое сопрягается с тройной диалектикой рефлексии и анализа, самости и тождественности, «Я-сам» и «другой, нежели Я-сам», мы не можем обратиться ни к какой вышестоящей эпистемической инстанции.

¹ *Греч.* – «истина». – *Прим. пер.*

² *Attestatio (лат.) – testimonium.* – *Прим. пер.*

Об этом первом подступе к аттестации можно сказать, что благодаря ему она отдалена от достоверности *Cogito* меньше, чем кажется: не трактовала ли гипотеза о злом гении проблематику первой истины в измерении надувательства и правдивости? И разве не на правдивом Боге зиждется вся картезианская постройка знания? Это, конечно, верно: в этом смысле проблематика аттестации находит один из своих истоков в картезианской проблематике Бога-обманщика. Но что не отстаивает права на аттестацию саму по себе – так это характер гарантии, сопрягаемый с *Cogito* через посредство мнимого доказательства существования Бога, которая в конечном счете вписывает правдивость в истину, в истину в сильном смысле самообосновывающегося теоретического знания. В этом отношении аттестации не хватает ни такой гарантии, ни сверхдостоверности, связываемой с этой последней. Другие черты упомянутой чуть выше герменевтики подтверждают бессилие аттестации по отношению ко всякому притязанию на последнее основание: и фрагментация, возникающая вследствие полисемии вопроса *кто?*, и случайность самого вопрошания, проистекающая – повторим это – как из истории философских систем, так и из грамматики естественных языков и употребления обычной речи – не говоря уже о зачастую апоретическом характере многочисленных грядущих анализов – наделяют аттестацию специфической хрупкостью, к чему добавляется уязвимость дискурса, осознающего свою необоснованность. Эта уязвимость выразится в постоянной угрозе *подозрения*, если иметь в виду, что подозрение является специфической противоположностью *аттестации*. Родство между аттестацией и свидетельством верифицируется здесь: не бывает «истинного» свидетельства без свидетельства «ложного». Но не существует другого средства от лжесвидетельства, нежели другое, более достойное доверия свидетельство; и не существует другого средства от подозрения, нежели более *доверительная* аттестация.

С другой стороны – и аттестация сегодня выступает на фланге, противоположном униженному *Cogito* – доверие, кроме всего прочего (и, нам приходится сказать, тем не менее), является разновидностью *доверительности*, что сразу же подсказывается выражением «доверительная аттестация». *Доверие – это еще и доверительность*. Таков будет один из лейтмотивов нашего анализа: аттестация основополагающим образом представляет собой *самоаттестацию*. Это доверие будет поочередно верой в способность говорить, в способность делать, в способность признавать себя персонажем рассказа, наконец, в способность отвечать на обвинение винительным падежом: вот я! – если использовать выражение, дорогое Левинасу. На этой стадии аттестация будет аттестацией того, что мы обычно называем моральным сознанием и что по-немецки

называется как раз *Gewissen*¹ (что лучше, чем французский термин «conscience», переводящийся и *Bewußtsein*², и *Gewissen*, причем немецкое *Gewissen* проявляет семантическое родство с *Gewißheit*, то есть достоверностью). И, если мы признаём, что проблематика действия образует аналогическое единство, на котором сосредоточиваются все наши исследования, аттестация может определяться как *гарантия бытия «Я-сам», действующего и претерпевающего воздействие*. Эта гарантия остается последним средством от всякого подозрения; даже если она всегда бывает каким-либо образом полученной от другого, она остается аттестацией «Я». Именно самоаттестацию, которая на всех уровнях – лингвистическом, практическом, нарративном, прескриптивном – сохранит вопрос *кто?* можно заменить вопросом *что?* или вопросом *почему?* И наоборот, в угнетающей пустотелости апории одно лишь упорство вопроса *кто?*, некоторым образом выявленного отсутствием ответа, проявится как неприступное убежище аттестации.

Будучи верой без гарантии, но вместе с тем и доверием, которое сильнее всякого подозрения, герменевтика «Я» может притязать на равноудаленность от *Cogito*, возвышенного Декартом, и от *Cogito*, крушение которого провозгласил Ницше. Читатель рассудит, оправдают ли эту претензию нижеследующие исследования.

*

Я должен объяснить своим читателям, почему я отказался включить в эту книгу две лекции-близнеца, завершившие первоначальную серию Гиффордских лекций в Эдинбурге в 1986 г. Эти лекции относятся к герменевтике Библии, проект которой я излагаю в книге «От текста к действию»³. В первой лекции, озаглавленной «„Я“ в зеркале Писания», я задавался вопросом в духе Н. Фрая из «Великого кода»⁴ о том типе наставления и окликанья, которые исходят из *символической сети*, вытканной библейским Писанием – иудейским и христианским. Основной акцент был поставлен на «именовании Бога», которое – в великом разнообразии литературных жанров – отличает керигматическое измерение Писаний от аргументативного измерения философии – даже в поэтических рамках, к каким оно относится. Во второй лекции, озаглавленной «Уполномоченное „Я“»⁵ и берущей за

¹ Нем. – совесть. – Прим. пер.

² Нем. – сознание. – Прим. пер.

³ Ricœur P. Du texte à l'action. Paris: Éd. du Seuil, 1986.

⁴ Frye N. Le Grand Code. La Bible et la littérature. Préface de T. Todorov. Paris: Éd. du Seuil, 1984.

⁵ Эту лекцию можно прочесть в «Revue de l'Institut Catholique de Paris». Octobre-décembre 1988, p. 88–89, под заглавием «Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique».

образец «повествования о призвании» пророков и апостолов в Первом и Втором Заветах (заимствуя удачное выражение, предложенное Полем Бошаном¹), я исследовал свойства, посредством которых понимание самого себя наилучшим образом *соответствовало бы* наставлению и окличанию, воздействующих на «Я» зовом без принуждения. Тем самым взаимоотношения между призывом и ответом образовывали прочную связь, соединявшую две лекции, которые я назвал близнецами.

Почему же тогда я не сохранил их в этой книге, ведь она образует переработанный вариант первоначально прочитанных Гиффордских лекций? Не буду останавливаться на технической стороне дела, говоря о чрезмерном разбухании и без того объемистой книги, хотя это соображение сыграло важную роль для принятия моего решения.

Первая причина этого исключения, как знаю, спорного и, возможно, достойного сожаления, объясняется заботой до последней строчки придерживаться автономного философского дискурса. Десять исследований, составляющих эту книгу, предполагают сознательное и решительное вынесение за скобки убеждений, связывающих меня с библейской верой. Я не хочу сказать, что на глубинном уровне *мотиваций* эти убеждения не влияют на интерес, который я питаю к той или иной проблеме или даже к проблематике «Я» в ее совокупности². Но я полагаю, что предоставил своим читателям лишь *аргументы*, которые не затрагивают позицию читателя, состоит ли та в отказе, в приятии или в неопределенности по отношению к библейской вере. Отметим, что такой аскетизм аргументации, который, как я считаю, характерен для всего моего философского творчества, приводит к такому типу философии, где фактическое именование Бога отсутствует, а вопрос о Боге – как философский вопрос – сам по себе остается нерешенным, и потому ответ на него можно счесть агностическим (о чем свидетельствуют последние строки Десятого исследования). И отнюдь не для того, чтобы сделать исключение для этой нерешенности; единственное продолжение девяти исследований, недвусмысленно относящихся к герменевтической феноменологии, состоит в онтологическом расследовании, которое не годится ни для какого онто-теологического смешения.

¹ *Beauchamp P. L'Un et l'Autre Testament. Essai de lecture. Paris: Éd. du Seuil, 1977.*

² Не буду скрывать, меня очаровала следующая цитата из Бернаноса, фигурирующая в конце «Дневника сельского священника»: «Ненавидеть себя легче, нежели полагают. Благодать в том, чтобы себя забыть. Но если бы всякая гордость угасла в нас, высшей благодатью было бы смиренно возлюбить себя, как любой из страждущих членов Господа нашего Иисуса Христа» (перевод Л.А. Зониной).

Главным образом, по этой причине мне хотелось бы добавить еще одно исследование, посвященное отношению, которое упражнения по библейской экзегезе, на каковых основывается моя интерпретация «Великого Кода», имеют к собранным здесь исследованиям. Если я и защищаю свои философские искания от обвинения в тайной теологии, то с такой же бдительностью я остерегаюсь придавать библейской вере скрытую философскую функцию – что, несомненно, происходило бы, если бы мы ожидали от веры, что она принесет окончательное решение апориям, которые философия в большом количестве подготавливает, главным образом, относительно статуса идентичности-*ipse* в практическом, нарративном, этическом и моральном планах.

Прежде всего, необходимо сказать, что между философией и библейской верой схема «вопрос–ответ» не работает. Если в Лекции об «уполномоченном “Я”» присутствует понятие *ответа*, то последнее соответствует понятию не *вопроса*, а *призыва*: одно дело – отвечать на вопрос в смысле решения поставленной проблемы, и другое – отвечать на призыв, в смысле соответствовать способу существования, предложенному «Великим Кодом».

Затем следует утверждать, что – даже в этико-моральном плане – библейская вера ничего не добавляет к предикатам «благой» и «обязательный» в применении к действию. Библейская *agapè*¹ относится к сфере имеющей метаэтический характер *экономики дара*, что заставляет меня сказать: христианской морали не существует (разве что в плане истории ментальностей), но существует мораль обычная (та, какую я попытаюсь охарактеризовать в трех исследованиях, посвященных этике, морали и практической мудрости), мораль которую библейская вера помещает в новую *перспективу*, где любовь сопряжена с «именованием Бога». Именно в этом смысле Паскаль относил милосердие к порядку, трансцендентному по отношению к порядку тел и умов вместе взятых. Если отсюда следует диалектика любви и справедливости, то это само по себе предполагает, что каждая из них сохраняет принадлежность к тому порядку, к которому она относится. В этом смысле предлагаемые мной исследования моральных и этических детерминаций действия подтверждаются в их автономии посредством медитации, привитой к поэтике *agapè*, которую анализы, приведенные в предлагаемой книге, намеренно оставляют за скобками.

Наконец – и, может быть, это главное – если в словах «уполномоченное Я» и «отвечающий» – детерминации «Я», рассмотренные в этой книге, оказываются сразу и интенсифицированными, и

¹ Греч. – божественная любовь. – Прим. пер.

преобразованными благодаря многократному *повторению*, которое предлагает им библейская вера – то это повторение никоим образом не составляет тайного реванша по отношению к претензии последнего основания, с которой наша герменевтическая философия непрестанно борется. Соотнесенность библейской веры со случайной в культурном отношении сетью символов приводит к тому, что этой вере приходится согласиться с собственной необеспеченностью, которая превращает ее в лучшем варианте в случайность, трансформированную в судьбу с помощью постоянно возобновляемого выбора, при обязательном учете возможностей противоположного выбора. Зависимость «Я» от слова – которая лишает его славы, не переставая укреплять мужество его существования – избавляет библейскую веру от соблазна, который я называю здесь тайным философским искушением и который состоит в том, чтобы занять отныне вакантное место последнего основания. Зато вера, которая знает, что не дает гарантии – согласно интерпретации лютеранского теолога Э. Юнгеля в книге «Бог, тайна мира»¹, – в состоянии помочь философской герменевтике избавиться от *hybris*², из-за которой она претендовала на то, чтобы быть наследницей философий *Cogito* и их претензии на последнее самообоснование.

В этом плане настоящая работа принадлежит к тому, что Жан Грейш называет герменевтической эпохой разума³.

¹ Jünger E. Dieu le mystère du monde. 2 vol. Paris: Éd. du Cerf, 1983.

² Греч. – гордыня. – Прим. пер.

³ Greisch J. L'Âge herméneutique de la raison. Paris: Éd. du Cerf, 1985.

ИССЛЕДОВАНИЕ ПЕРВОЕ

«Личность» и идентифицирующая референция

Семантический подход

В этом Первом исследовании мы будем исходить из самого узкого смысла, который только можно связать с понятием *идентификации*. Идентифицировать что-либо означает суметь дать знать о нем другому, в пределах набора конкретных вещей того же типа, *о котором* мы собираемся говорить. На этом-то пути идентифицирующей референции мы и встречаем в первый раз личность – в очень узком смысле слова, который решительнейшим образом отличает эту реальность от физических тел. На данной элементарной стадии «идентифицировать» еще не означает идентифицировать самого себя, но означает идентифицировать «что-то».

1. Индивид и индивидуализация

То, что личность является, прежде всего, одной из вещей, выделяемых нами посредством идентифицирующей референции, мы установим с помощью предварительного исследования процедур, благодаря которым мы индивидуализируем нечто вообще и считаем его неделимым образцом в рамках одного вида¹. На деле язык построен так, что он не замыкает нас в рамки альтернативы, которой давно придерживался Бергсон: либо понятийное, либо невыразимое. Язык может осуществлять особые монтажи, помогающие нам обозначать

¹ Чтобы обозначить анализируемую процедуру, я предлагаю более принятый в английском, нежели во французском, термин «индивидуализация», а не «идентификация». Питер Стросон, на которого мы в значительной степени полагаемся во второй части данного исследования, озаглавливает «Individuals» (London, Methuen and Co., 1957; trad. fr. A. Shalom et Drong P. Les Individus. Paris: Éd. du Seuil, 1973; цифры в скобках отсылают к пагинации оригинала, указанной во французском издании) труд, посвященный идентификации конкретных индивидов. Пользуюсь случаем, чтобы выразить здесь признательность автору работы: *Pariente J.-C. Le Langage et l'Individuel*. Paris. A. Colin, 1973.

индивидов. Если же мы все-таки предпочитаем говорить, скорее, об индивидуализации, чем об индивиде, то делаем это для того, чтобы отметить факт, что назначение индивидуальностей может, в соответствии с различными лексическими ресурсами естественных языков, исходить из весьма изменчивых степеней спецификации: такому-то языку присуща более тонкая спецификация такой-то сферы, нежели другому – и основано это на эмпирике естественных языков. Что является общим для всех языков, так это индивидуализация – скорее, операция, чем результат.

В общем и целом, индивидуализацию можно охарактеризовать, как процесс, противоположный процессу классификации, который устраняет сингулярности в пользу понятия. Но если мы делаем основной акцент на прилагательном «противоположный», мы подчеркиваем только две негативных черты индивида, а именно – то, что это неповторимый и более не делимый без искажения образец; эти негативности фактически ведут нас в сторону невыразимого. Однако получается, что язык здесь бессилен, как если бы он достиг исчерпанности для предикатной классификации и характеристики не потому, что это – обратно направленный процесс¹. Индивидуализирующее направление начинается там, где останавливаются классификация и предикация, однако находит опору в этих последних операциях и, как мы увидим, ускоряет их. Мы индивидуализируем, только если уже завершили концептуализацию и предикацию, имея в виду дальнейшее описание. Именно потому что мы мыслим и говорим понятиями, язык должен некоторым образом компенсировать утрату, наносимую ему концептуализацией. Но ради этой цели он использует процедуры, одинаковые с теми, посредством которых он концептуализирует, то есть предикацию. И каковы же эти процедуры?

Логики и эпистемологи объединяют под общим названием *операторов индивидуализации* столь различные операции, как определенные описания – первый человек, который прошел по Луне, изобретатель книгопечатания и т. д., – имена собственные – Сократ, Париж, Луна, – и шифтеры – «я», «ты», «это», «здесь», «теперь». Подчеркнем, что на данной стадии нашего исследования у человеческого индивида нет привилегии ни в одном из трех классов операторов индивидуализации, даже, как мы сейчас увидим, в классе шифтеров. Обозначать только одного-единственного индивида – такова цель индивидуализации. Привилегия человеческого индивида в выборе

¹ Характеризовать индивидуализацию как противоположность спецификации означает уклоняться в сторону от направления, открытого Лейбницем и его «универсальной характеристикой» (ср. *Pariente J.-C. Le Langage et l'Individuel*, p. 48 sq.; *Strawson P. Les Individus*, p. 131 [117] sq.).

примеров – первый человек, который...; Сократ, я–ты – происходит оттого, что мы особо заинтересованы в индивидуализировании субъектов дискурса и действий; мы делаем это, проецируя преимущество заключительных этапов процесса идентификации, о которых мы будем говорить в дальнейших исследованиях, на первый этап, здесь рассматриваемый.

Несколько слов о каждой из трех категорий операторов. Дескрипция состоит в том, чтобы создать класс из одного-единственного члена посредством пересечения нескольких должным образом подобранных классов (человек, ходить, луна). Логика заинтересована в таком методе по двум причинам: потому что он будто бы непрерывно продолжает классификацию и предикацию и потому что он будто бы способствует построению языка без имен собственных и шифтеров (личные местоимения и дейктики), однако же при условии, что мы можем заменить их другими операторами. Действительно, можно попытаться построить такой язык, как это делали Куайн и другие. Но Парьенте особо подчеркивает, что это не тот язык, на котором можно говорить в конкретной ситуации беседы; это искусственный язык, и на нем можно лишь писать и читать. В этом отношении, если определенные дескрипции прибегают к методам классификации, то с другой целью, нежели классифицировать: противопоставить один член конкретного класса всем остальным его членам. Здесь требуется минимальная инаковость: *этот* элемент класса, но не остальные его элементы. Один-единственный противопоставлен всем остальным. В этом смысле цель дескрипций весьма наглядна, даже если метод еще остается предикативным.

Что же касается имен собственных, то они ограничиваются выделением неповторимого и неделимого единства, не характеризуя его, не обозначая его в предикативном плане, а, стало быть, не давая о нем никакой информации¹. С чисто логической точки зрения, абстракции, выведенной из роли называния в деноминации индивидов (роль, к которой мы в дальнейшем вернемся), сингулярная деноминация состоит в том, чтобы обеспечить соответствие между *постоянным* обозначением и неповторимым и неделимым характером некоего единства, какими бы ни были конкретные случаи, в которых оно встречается. Один и тот же индивид обозначается одним и тем же именем. И как? Здесь нет другого средства, кроме того, чтобы поставить в соответствие одну и ту же фоническую цепь одному и

¹ Что касается семантики в духе Фреге, логические имена собственные обозначают реальные существа. Так, «Сократ» есть имя реального Сократа. Тем самым имя представляет собой приклеиваемый к вещи ярлык. В дальнейшем мы рассмотрим проблему, поставленную именами собственными выдуманных существ: Гамлет, Раскольников...

тому же индивиду при любых обстоятельствах. Скажем ли мы, что между двумя терминами би-унивокального отношения нет связи? Но ведь именно сразу и сингулярное, и постоянное обозначение производится не для того, чтобы описывать, но для того, чтобы обозначать «впустую». Почти ничего не означающее (Парьенте) имя собственное принимает всевозможные предикаты, то есть вызывает последующую детерминацию. Инаковость включается в обозначение во второй раз: одно-единственное имя в списке имеющихся в распоряжении имен на постоянных основаниях обозначает одного-единственного индивида, противопоставленного всем остальным индивидам того же класса. И опять-таки, привилегия имен собственных, даваемых людям, зависит от их последующей роли – подтверждать идентичность, а также самость-*ipse* этих людей¹. И даже если в обычном языке имена собственные не выполняют свою роль в полной мере², то хотя бы их роль определенно состоит в том, чтобы каждый раз обозначать одного индивида – при исключении всех остальных из анализируемого класса.

Третья категория операторов индивидуализации, категория шифтеров, содержит личные местоимения («я», «ты»), дейктики, сами являющиеся указательными местоимениями («это», «то»), наречия места («здесь», «тут», «там»), наречия времени («теперь», «вчера», «завтра») и т. д.; сюда следует добавить глагольные времена («он пришел», «он придет»). В отличие от имен собственных, эти шифтеры являются прерывистыми и, кроме прочего, они обозначают всякий раз разные вещи. Единственно определяющие здесь – отношения к высказыванию, принятому за фиксированные координаты. «Здесь» – это всякое место, близкое к источнику рождения сообщения; «теперь» – всякое событие, современное сообщению. «Я» и «ты», конечно же, выделяются из этой группы как собеседники, участвующие в высказывании. Но на этой стадии высказывание само

¹ В обычном языке мы фактически едва ли знаем что-либо, кроме имен собственных, обозначающих людей, потому что, кроме прочего, нас интересует известное постоянство народов, семей и индивидов, которое является конститутивным на ином уровне, нежели тот, где функционируют операторы индивидуализации. Мы называем города, реки, и даже небесные светила, имея в виду касающиеся их разновидности человеческого поведения (обитать, плавать на корабле, связывать труды и дни в календарном времени). В этом смысле идентификация с помощью названия говорит больше, чем индивидуализация.

² Сверхдетерминация, на которую намекает предыдущее примечание, объясняет то, что имена собственные лишь изредка являются именами собственными с чисто логической точки зрения. Так обстоят дела с фамилиями: правила именования, связанные с матримониальным статусом женщин в нашей культуре, как минимум – в господствующей практике, способствуют тому, что Жанна Дюпон может обозначать, по меньшей мере, двух различных лиц: незамужнюю сестру Пьера Дюпона и его супругу.

рассматривается как событие мира, а, стало быть, как странный объект, пока еще относящийся к внешнему миру; вот почему, если взять координаты шифтеров по отношению к событию-высказыванию, то все шифтеры будут располагаться в одной и той же плоскости. Это настолько верно, что на известной фазе своего творчества Рассел пытался упорядочить индикаторы в зависимости от «вот это» – наперекор тому, что, с другой точки зрения, они характеризуются как «эгоцентрические партикулярности». Но Парьенте прав, утверждая, что «вот это» и *эго* осуществляют функцию определения координат только в связи с *этим* высказыванием¹; в упомянутом смысле я скажу, что указательное слово, стоящее рядом с высказыванием, берет верх над приписыванием этого высказывания такому-то говорящему и такому-то собеседнику, в таком-то месте и в такой-то момент.

Из этого предварительного анализа я делаю три вывода.

1. Индивидуализация зиждется на особых процедурах обозначения, отличающихся от процедур предикации, *имея в виду* единственный пример при исключении всех остальных примеров из того же класса.

2. Эти процедуры не обладают никаким единством за рамками указанной *цели*.

3. Только среди операторов идентификации индикаторы *имеют в виду* «я» и «ты»; но они не обладают никакими привилегиями по отношению к прочим дейктикам – в той мере, в какой они сохраняют как точку ориентира высказывание, пока еще понимаемое как событие мира.

2. Личность как базисная партикулярность

Как перейти от инвида вообще к индивиду, каким является каждый из нас? В «Индивидах» П.Ф. Стросон разрабатывает некую стратегию, и мы примем ее как общие рамки, в пределах которых и будем в дальнейшем располагать новые исследования, имеющие целью все более богатую и конкретную обусловленность «Я». Эта стратегия состоит в выделении – среди всевозможных частных, на которые мы можем ссылаться ради их идентификации (в смысле уточненной выше индивидуализации) – привилегированных партикулярностей, принадлежащих к известному типу, который автор называет «базисными партикулярностями». Физические тела и личности,

¹ Термин «определение координат» выбран удачно (Парьенте противопоставляет «определение координат» «дескрипции»); он обозначает весьма неясно выраженную стадию, на которой мы пока еще очень далеки от самости; простое децентрирование всех фактов и положений вещей в сфере действия высказывания, все еще рассматриваемого как событие мира.

какими являемся мы, и представляют собой – согласно этой умелой стратегии – такие базисные партикулярности, в том смысле, что мы не можем ничего идентифицировать, не делая, в конечном счете, отсылки к одному или другому из этих двух типов партикулярностей. В этом смысле понятие личности, как и понятие физического тела, можно считать понятием изначальным: мы не можем пробраться к его истокам, не предполагая его в аргументе, который притязал бы на то, что производит его от чего-то другого.

Если бы потребовалось отыскать прародителя такой стратегии, то им, конечно же, был бы Кант, причем не из второй «Критики»¹, а именно из «Критики чистого разума». По сути дела, мы собираемся исходить из своего рода трансцендентальной дедукции понятия личности, показывая, что, если бы мы не располагали определяющей ее мыслительной схемой, мы не могли бы переходить к ее эмпирическим дескрипциям, какие мы делаем в обычных разговорах и в гуманитарных науках.

Прежде всего отметим, что такая трактовка личности как базисной партикулярности не делает акцента на способности личности обозначать саму себя в разговоре (что мы рассмотрим в ближайшем исследовании, посвященном способности субъекта высказывания обозначать самого себя); здесь личность есть, скорее, одна из «вещей», *о которых* мы говорим, нежели говорящий субъект. Вероятно, не следует слишком радикально противопоставлять два подхода к личности: через идентифицирующую референцию и через самообозначение. У них есть две возможности встретиться в самом начале анализа. Прежде всего, именно в ситуации беседы говорящий субъект объявляет собеседнику, какую партикулярность он избирает в гамме партикулярностей той же разновидности, партикулярность, о которой он задался целью говорить, убеждаясь посредством обмена вопросами и ответами, что его партнер действительно имеет в виду *ту же* базисную партикулярность, что и он. Теория базисных партикулярностей во второй раз пересекается с теорией самореференции в связи с ролью, которую первая назначает указательным словам в широком смысле термина, а среди последних – личным местоимениям, а также притяжательным прилагательным и местоимениям; но эти выражения рассматриваются как индикаторы партикулярности, а, стало быть, как инструменты идентифицирующей референции. Вопреки этому взаимоналожению двух лингвистических подходов, в референциальном подходе никто не стремится узнать, входит ли самореференция, включенная в ситуацию беседы или в употребление указательных слов, в значение, придаваемое тому объекту, на который мы ссылаемся как на личность. Важной скорее является разновидность предикатов, характеризующая тот тип партикулярно-

¹ «Критики практического разума». – *Прим. пер.*

стей, которые мы называем личностями. Тем самым личность остается скорее на стороне вещи, *о которой* мы говорим, нежели на стороне собеседников, которые обозначают *друг друга* в разговоре.

Конечно же, говоря о личностях как о базисных предикатах, не следует ошибаться относительно слова «вещь». Оно служит попросту для того, чтобы подчеркнуть принадлежность самого первого нашего исследования понятия личности к общей проблематике идентифицирующей референции. «Вещь» есть то, о чем мы говорим. Но ведь мы говорим о личностях, имея ввиду единицы, составляющие мир. И говорим мы о них, как о вещах особого типа.

Как бы там ни было, мы должны задаться вопросом, можно ли продвинуться в определении понятия личности достаточно далеко, не вмешивая в тот или иной момент способности к самообозначению, которая превращает личность уже не просто в вещь уникального типа, но и в «Я». Мы готовы даже задаться вопросом, можно ли фактически отличать личности от тел, не включая самообозначение в само определение смысла, придаваемого той разновидности вещей, на которую ориентируется идентифицирующая референция. В стратегии Стросона обращение к самообозначению с самого начала как бы преграждается центральным тезисом, решающим относительно критериев идентификации чего бы то ни было на правах базисных партикулярностей. Таким критерием служит принадлежность индивидов к уникальной пространственно-временной схеме, о которой Стросон с самого начала говорит, что она содержит *нас*, что *мы сами* занимаем в ней место. Хотя «Я» и упоминается в этом побочном замечании, но оно сразу же нейтрализуется включением в ту же пространственно-временную схему, что и все остальные партикулярности. Я охотно сказал бы, что в «Индивидах» вопрос о «Я», в принципе, затеняется вопросом о тождественном в смысле *idem*. Для недвусмысленной идентификации важно, чтобы собеседники обозначали одну и ту же вещь. Идентичность определяется как тождественность, а не как самость. Говоря об этом, я принимаю во внимание преимущество, которым с самого начала наделяется проблематика, выделяющая вопрос о тождественном по отношению к вопросу о «Я». Эта проблематика с самого начала остерегается возможного сдвига по направлению к частной, а не публичной референции, к которому могло бы привести преждевременное обращение к самообозначению. Ставя основной акцент не на *кто?* говорящего, а на *что?* партикулярностей, включая личностей, о которых мы говорим, мы переносим весь анализ личности как базисного предиката в публичный план ориентации по отношению к содержащей эту личность пространственно-временной схеме.

Тем самым приоритет, отводимый *тождественному* по отношению к «Я», особо подчеркивается кардинальным понятием пов-

торной идентификации. На самом деле речь идет не только о том, чтобы убедиться, что мы говорим об одной и той же вещи, но и о том, что мы можем идентифицировать ее как ту же самую вещь во всей совокупности случаев, где она может встретиться. А происходит это лишь через пространственно-временную ориентацию: вещь остается одной и той же в разных местах и в разное время. Основополагающая тождественность является, в конечном счете, тождественностью пространственно-временных рамок: в различных случаях мы используем одни и те же рамки¹. «Тождественный» здесь означает уникальный и периодически повторяющийся. Что же касается того способа, каким мы сами входим в указанные рамки, то он пока не образует проблемы в собственном смысле. А ведь – и это подтвердится впоследствии – подлинная проблема состоит в том, чтобы понять тот способ, каким наше собственное тело является сразу и телом вообще, объективно расположенным среди тел, и одним из аспектов «Я», его способом быть в мире. Но мы можем сказать вполне определенно: в проблематике идентифицирующей референции тождественность собственного тела затуманивает его самость. И так будет до тех пор, пока свойства, связываемые с притяжательными местоимениями и прилагательными типа «мой» – не будут сопрягаться с явно выраженной проблематикой «Я». А это начнет происходить только в рамках языковой прагматики.

3. Тела и личности

Второй основной тезис, выдвинутый Стросоном в «Индивидах», состоит в том, что первыми базисными партикулярностями являются *тела*, потому что они в первую очередь удовлетворяют критериям локализации в уникальной пространственно-временной схеме. Точнее говоря, между критерием и тем, что ему удовлетворяет, существует такое взаимное соответствие, что мы можем рискнуть сказать: то, что решает проблему, и то, что позволяет ее поставить, есть одно и то же². Стросон справедливо замечает, что именно такая взаимная подогнанность проблемы и ее решения характеризует подлинные трансцендентальные аргументы.

Этот приоритет, признаваемый за телами, имеет чрезвычайно большое значение для понятия личности. Ибо если справедливо (как будет показано впоследствии), что понятие личности – не менее изначальное, чем понятие тела, то речь пойдет не о другом, отличном от тела, референте, не об этакой картезианской душе, а – способом, который

¹ *Strawson P. Individuals*, p. 35 [32].

² *Ibid.*, p. 43–44 [40].

еще остается определить – о референте уникальном, снабженном двумя рядами предикатов – физическими и психическими. То, что личности суть *также* и тела, эта возможность держится в резерве в общем определении базисных партикулярностей, согласно которому базисные партикулярности суть тела или обладают телами. Обладание телом: вот что составляет личности или, скорее, вот что такое личности.

Но ведь изначальное понятие тела укрепляет приоритет только что подчеркнутой нами категории тождественности: именно тела, в первую очередь, являются идентифицируемыми и повторно идентифицируемыми как те же самые.

Преимущество этого нового стратегического решения несомненно: сказать, что тела представляют собой первичные базисные партикулярности, означает устранить – в качестве возможных претендентов на таковые – ментальные события, скажем, представления или мысли, которые не подходят для подобного типа анализа, так как являются единицами частными, а не публичными. Решение их судьбы – как особых предикатов личностей – пока что откладывается. Но, прежде всего, необходимо, чтобы они были смещены с той господствующей позиции конечных референтов, какую они занимают в субъективном идеализме.

Первое следствие такой разновидности «разжалования» ментальных событий, переставших быть базисными партикулярностями, состоит в том, что никого нельзя считать *чистым сознанием*, к которому добавлялось бы – на подчиненных правах – тело (как происходит при всевозможных разновидностях дуализма души и тела). Ментальные события и сознание, в каком бы смысле мы ни брали этот термин, могут лишь фигурировать среди особых предикатов, приписываемых личности. Этот разрыв между личностью как публичным единством и сознанием как единством частным обладает чрезвычайной важностью для продолжения наших исследований.

Второе следствие, важность которого сравнима с предыдущим, заключается в том, что личность, которой мы приписываем (способом, о котором поговорим впоследствии) ментальные предикаты и сознание, не выражается только местоимениями первого и второго лица единственного числа – как было в случае с теорией рефлексивного высказывания. Ментальные предикаты и сознание приписываются *кому-либо*, кто может быть и третьим лицом. Если личность есть тот, с кем говорят, то считается, что в ситуации беседы *третий*, не являющийся одним из собеседников, испытывает ущемленность.

Но неясности, порождаемые этим стратегическим решением приступать к проблеме личности, начиная с проблемы объективных тел, расположенных в одних и тех же социально-культурных рамках, также многочисленны. Первая неясность: вопрос о собственном теле

выходит на первый план уже не только на основании принадлежности к единственной пространственно-временной схеме, но и на основании отношений собственного тела с объективным миром тел. В чисто референциальной проблематике, без явного самообозначения проблемы собственного тела, по правде говоря, не существует. Необходимо ограничиться следующей констатацией: «То, что я называю своим телом, есть, по меньшей мере, материальная вещь»¹. Это верно, но оно *мое* в смысле, предполагающем, что логическая сила «Я» признана. Вторая неясность: «разжалование» ментальных событий и сознания по отношению к положению базисной партикулярности, а стало быть, логического субъекта, сопровождается противоположным процессом – растущим затемнением вопроса о «Я». Эта неясность отчасти совпадает с предыдущей – в той мере, в какой ментальные события ставят проблему того же типа, что и собственное тело, а именно – постулируют тесную связь, которая вроде бы существует между обладанием и самостью. Но речь идет о дополнительной неясности: не видно, как свойство самости могло бы фигурировать в списке предикатов, приписываемых единству, даже столь изначальному, как личность. Похоже, это свойство следует искать со стороны самообозначения, связываемого с высказыванием, а не со стороны «вещи», служащей термином при идентифицирующей референции. Для нас будет, скорее, проблемой понять, как «Я» может быть сразу и личностью, о которой мы говорим, и субъектом, обозначающим себя в первом лице при обращении ко второму лицу. Это будет проблемой, так как дело не в том, чтобы из-за теории рефлексивности мы утрачивали известную выгоду, состоящую в возможности рассматривать личность как некое третье лицо, а не только как некое «я» и некое «ты». Трудность будет, скорее, в том, чтобы понять, как третье лицо может быть обозначенным в речи как тот, кто обозначает самого себя в качестве первого лица. Но ведь сколь бы странной ни была эта возможность соотнести самообозначение в первом лице с третьим лицом, она, вероятно, является определяющей в смысле, который мы придаем *сознанию*, которое мы сопрягаем с самим понятием ментального события: ибо можем ли мы приписывать ментальные состояния третьему лицу, не предполагая, что этот третий их *ощущает*? Но ведь «ощущение» как будто бы характеризует опыт, получаемый в первом лице. Если дела обстоят так, то особенность понятия «ментальные события» состоит в том, что это сразу и предикаты, приписываемые определенной разновидности единств, и носители самообозначения, которое мы поначалу воспринимаем в первом лице из-за взаимного самообозначения в акте высказывания. Я признаю, что на данной

¹ Strawson P. Individuals, p. 100 [89].

стадии анализа у нас пока нет средств обосновать эту необычную структуру ментальных событий, выступающую как предикат сразу и относительно лиц, и относительно самообозначений.

4. Изначальное понятие личности

Теперь мы приступаем к демонстрации *изначального* характера понятия личности. Я подчеркну три пункта.

1. Во-первых, определение понятия личности происходит посредством предикатов, какие мы ей приписываем. Тем самым теория личности располагается в общих рамках теории предикации логических субъектов. Личность находится в позиции логического субъекта по отношению к предикатам, которые мы ему приписываем. Вот в чем сила подхода к личности со стороны идентифицирующей референции. Но теперь важно подчеркнуть, что затемнение вопроса о «Я» свершается в той мере, в какой приписывание этих предикатов личности не носит никакого специфического характера, который отличал бы его от общей процедуры атрибуции. Стросон нисколько не удивляется тому, что следующее высказывание может противоречить общей теории предикации: «*We ascribe to ourselves certain things*» («Мы приписываем себе некоторые вещи»). Я не отрицаю значения, какое может иметь эта ориентация приписывания нам самим чего-либо на атрибуцию некоторой вещи: «мы» здесь столь слабо выделяется, что оно приближается к неопределенно-личному местоимению – французскому «on» или английскому «one». Приписывание, аскрипция есть то, что делает любой, каждый, «on» по отношению к любому, каждому, «on». Необходимо, чтобы мы были в состоянии сохранить силу этого «каждый», которая является силой скорее дистрибутивного, нежели анонимного обозначения в анализе «Я», опирающемся на теорию высказывания.

2. Второй основной пункт: странность, сочетающаяся с изначальным понятием личности, – или, точнее говоря, способствующая тому, что понятие личности является изначальным, – состоит в том, что личность есть «одна и та же вещь», которой мы атрибулируем *две* разновидности предикатов: физические предикаты, общие для личности и тела, и предикаты психические, отличающие личность от тел. В очередной раз мы касаемся значения тождественного в смысле *idem* в «Индивидах» Стросона. Цитирую: «*One's states of consciousness, one's thoughts and sensations are ascribed to the very*

same thing to which these physical characteristics, this physical situation, is ascribed» (p. 89)¹. Заметьте, с какой ловкостью пассивная форма предложения (*is ascribed*) укрепляет нейтральность слова *one* в *one's states of consciousness, one's thoughts and sensations*, и одновременно незначительность субъекта аскрипции как высказывания и акта дискурса. Поскольку «Я» аскрипции опущено, свободным остается поле для тождественности в *the very same thing*, в вещи, которой мы атрибулируем физические и ментальные предикаты. Именно благодаря этой тождественности возникает все значение рассматриваемого аргумента; именно тождественность объясняет саму странность нашего понятия личности.

Основное преимущество этой тождественности атрибуции состоит в том, что (как мы указывали выше) здесь – простым грамматическим анализом нашего дискурса о личности – устраняется гипотеза о двойной атрибуции душе (или сознанию), с одной стороны, и телу, с другой, двух рядов предикатов. Одна и та же вещь весит шестьдесят килограммов и имеет ту или иную мысль. Парадокс этой разновидности анализа состоит в том, что именно благодаря нейтрализации специфических свойств аскрипции – тяготеющих к ее самореференциальному характеру – на первый план можно выдвинуть центральную проблематику личности, то есть феномен двойной атрибуции без двойной референции: два ряда предикатов для одной и той же реальности. Возникает соблазн сказать, что тождественность и самость образуют две проблематики, взаимно друг друга затемняющие. Или – чтобы быть точнее – проблематика идентифицирующей референции, посредством которой в первый ряд выдвигается тождественность логического субъекта предикации, требует лишь побочной аутореференции к неопределенно-личному местоимению «он», которое соответствует «кому угодно».

Одновременно ставится вопрос об основании этой тождественности. Можно ли довольствоваться аргументом, согласно которому рамки нашего мышления устроены так, что мы не можем пользоваться идентифицирующей референцией по отношению к личностям, не предполагая идентичности субъекта атрибуции предикатов? Нельзя ли попытаться обосновать эту структуру нашей мысли и нашего языка посредством феноменологического анализа самого образования личности в ее психофизическом единстве? Не это ли единство мы выше посчитали уже достигнутым, когда сослались на взаимное соответствие между пространственно-временной схемой и свойствами

¹ «Состояния нашего сознания, наши мысли и ощущения приписываются той же самой вещи, какой приписываются эти физические характеристики, эта физическая ситуация» (*Les Individus*, p. 100 [89]).

тел – как реальностей, непосредственно локализуемых, дискретных и непрерывных в пространстве и устойчивых во времени? Но ведь всякая попытка обосновать структуру мысли, которая навязывает тождественность субъекту атрибуции, неизбежно наталкивается на вопрос о собственном теле, встающий в каждый из критических моментов анализа. Как обстоят дела с психофизическим единством, соответствующим референции к «Я»? Ответ Стросона оставляет нас в замешательстве: отношение «зависимости», упоминаемой в парадоксальном аргументе, согласно которому зрение подразумевает три отчетливо различимых тела – одно тело, чтобы открывать глаза, другое – чтобы их ориентировать, третье – чтобы определять место, откуда мы смотрим¹ – как будто считается обычным случаем причинно-следственной связи². Этот аргумент является уже неудовлетворительным, когда мы говорим о чем-либо теле, и даже о каждом теле; он становится еще более неудовлетворительным, когда мы вводим притяжательные местоимения в первом лице: *this body as mine*³. Имеет ли обладание, подразумеваемое местоимением «мой», ту же самую природу, что и обладание логического субъекта предикатом? Разумеется, налицо некая семантическая непрерывность между словами «собственный» (*own*), «собственник» (*owner*), «обладание» (*ownness*); но она имеет место лишь тогда, когда мы замыкаемся в рамках нейтральности *one's own*; и даже при этом условии нейтрализации «Я» обладание телом для кого-нибудь или для каждого ставит проблему о собственности, которую невозможно передать другому, что противоречит расхожей идее собственности. Действительно, странная это атрибуция – атрибуция тела: ее невозможно ни осуществить, ни отменить. Впоследствии придется вернуться к этой ни на что не похожей странности.

3. Третий основной пункт анализа изначального понятия личности может вызвать наибольшее замешательство в той теории «Я», которая образована только от рефлексивных свойств высказывания. Этот пункт касается другой разновидности тождественности, присутствующей в языке и мышлении, когда особая вещь характеризуется как личность. Имеется в виду тождественность психических предикатов при исключении предикатов физических. Она состоит в том, что ментальные события, которые мы недавно понизили рангом от базисных реальностей до предикатов, обладают примечательной чертой как раз в роли предикатов: они сохраняют тот же смысл, бу-

¹ Strawson P. Individuals, p. 101 [90] sq.

² Ibid., p. 103 [92].

³ Ibid., p. 103 [93]. Англ. – это тело как мое. – Прим. пер.

лучи приписаны предмету «я сам» или *другим*, т. е. любому другому (*anyone else*): «*The ascribing phrases – говорит Стросон – are used in just the same sense when the subject is another as when the subject is oneself*»¹.

Итак, вот новый случай тождественности; уже не «та же самая вещь», принимающая две разновидности предикатов, но «тот же самый смысл», приписываемый психическим предикатам, независимо от того, происходит ли атрибуция по отношению к самому субъекту или к другому. Уже в который раз логическое значение того же самого (*same*) затмевает логическое значение «Я» (*self*), хотя в предшествующем высказывании речь шла о субъекте и о выражении «Я-сам». Но в философском контексте идентифицирующей референции статус субъекта определяется не иначе как через природу того, что атрибуируется, то есть через психические и физические предикаты; вот почему нет необходимости упоминать личные местоимения «я» и «ты»; достаточно местоимения *oneself*, хотя суффикс *self* как таковой не составляет проблему, потому что *oneself* и *another* можно заменить на «кого-нибудь» (*someone*) и на «любого другого» (*anyone else*)².

Я хочу в последний раз подчеркнуть важность этого тезиса. Прежде всего – как мы увидим в дальнейшем – эта двойное приписывание *кому-нибудь* и *любому другому* есть то, что позволяет сформировать понятие сознания (*mind*), то есть набор психических предикатов, которые можно приписать каждому. Отныне мы будем говорить, что дистрибутивный характер термина *каждый* является существенным для понимания того, что отныне я буду называть «психическим». Конечно же, ментальные состояния – это всегда чьи-нибудь состояния; но этот кто-нибудь может быть мной, тобой, им, кем угодно. Затем – что бы ни следовало из подлинного смысла соотношения «кто-нибудь – любой другой», к которому я вскоре вернусь, оно с самого начала навязывает одно неизбежное ограничение – считать личность «вещью», обладающей телом; мы бы сказали: никакого чистого сознания в качестве отправной точки. А теперь добавим: никакого единственного «Я» в качестве отправной точки; атрибуция другому столь же изначальна, как и атрибуция «Я-сам». Я могу придавать значение своим мыслям лишь тогда, когда одновременно могу приписывать их другому, отличному от себя: «*To put it briefly, one can ascribe states of consciousness to oneself only if one can ascribe them to others. One can ascribe them to others*

¹ «Атрибутивные фразы употребляются в совершенно одном и том же смысле и когда субъект является другим, и когда субъект ведет речь о самом себе» (*ibid.*, p. 111 [99]).

² *Strawson P. Individuals*, p. 108 [97].

only if one can identify other subjects of experience. And one cannot identify others, if one can identify them only as subjects of experience, possessors of states of consciousness»¹.

Зато мы можем еще раз задаться вопросом о том, следует ли воспринимать ограничение, касающееся этой идентичной аскрипции как простого факта, как самого по себе необъяснимого условия дискурса, или же его можно объяснить, исходя из разъяснения терминов «сам» (*oneself*) и «другой, нежели Я» (*another*). И, к тому же, мы не можем удержаться от того, чтобы спросить, является ли выражение «мой опыт» эквивалентным выражению «чей-либо опыт» (и, соответственно, выражение «твой опыт» эквивалентным выражению «опыт кого угодно другого»). Чисто референциальный анализ понятия личности может довольно долго избегать упоминания *я–ты*, которое относится к сфере рефлексивного анализа высказывания, но он не может избегать его до бесконечности. Это – ограничение на то, чтобы упоминать его, по крайней мере, побочно: ведь этот анализ ставит вопрос о *критериях* атрибуции в той или иной ситуации: когда состояние сознания приписывается самому себе (*oneself*), оно *ощущается* (*felt*); когда оно приписывается другому, оно *наблюдается*. Эта асимметрия в критериях атрибуции состоит в переносе акцента на суффикс (*self*) в выражении «сам» (*oneself*). Сказать, что некое состояние сознания ощущается, означает, что оно приписывается самому себе (*self-ascribable*). Однако как не включить в понятие о какой-то вещи, «приписываемой самой себе», самообозначение субъекта, обозначающего себя в качестве обладателя собственных состояний сознания? И как – соответственно – чтобы прояснить формулировку «приписываемый кому-либо другому», не сделать акцент на инаковости другого со всем парадоксальным приданием этому другому способности самообозначения, на самой основе внешнего наблюдения, если – как признает Стросон – верно, что этот другой тоже должен рассматриваться как *self-ascriber*, то есть тот, кто способен совершать аскрипцию по отношению к самому себе (*Les Individus*, p. 120–129 [108])². Ввиду подобных вопросов – тезис о тождественности аскрипции самому себе и другому,

¹ «Короче говоря, мы можем приписывать состояния сознания самим себе лишь тогда, когда мы можем приписывать их другим. Мы можем приписывать их другим лишь тогда, когда мы можем идентифицировать других субъектов опыта. И мы не можем идентифицировать других, если мы можем идентифицировать их только как субъектов опыта, обладателей состояний сознания» (*ibid.*, p. 112 [100]).

² Читатель заметит, что мы отказались переводить англ. *ascription* как «атрибуция», дабы отметить в нашем лексиконе референцию, которая отделяет атрибуцию «опыта» «кому-нибудь» от атрибуции в общем смысле.

нежели я сам, требует, чтобы мы учитывали эквивалентность между критериями аскрипции – ощущаемыми и наблюдаемыми; и, помимо этой эквивалентности, мы должны учитывать взаимность (которую остается истолковать) между кем-то, являющимся «я», и другим, являющимся «ты». Иначе говоря, необходимо одновременно обрести идею рефлексивности и идею инаковости, чтобы перейти от слабого и слишком легко признаваемого соотношения между «кем-то» и «любым другим» к сильному соотношению между «принадлежащим мне», в смысле «моим», и «принадлежащим другому», в смысле «твоим».

Необходимо признать, что задача нелегка; обогащение, которое понятие личности может получить от рефлексивной теории высказывания, не может состояться благодаря замещению теории идентифицирующей референции теорией высказывания, так как можно увязнуть в апориях солипсизма и в тупиках частного опыта. Задача будет, скорее, в том, чтобы сохранить изначальное принуждение мыслить *психическое* как предназначенное *каждому* и, стало быть, соблюдать и логическую силу *каждого*, даже когда мы обратимся к оппозиции между «я» и «ты», чтобы придать всю свойственную ей силу оппозиции между «Я» и другим, нежели «Я». В этом смысле, если чисто референциальный подход, когда личность следует трактовать как базисную партикулярность, должен быть дополнен другим подходом, то первый не может быть устранен, но должен сохраняться в самом этом преодолении¹.

¹ Я не упомянул в ходе этого критического анализа понятия личности, в перспективе идентифицирующей референции, предложения, сделанного Стросоном в конце главы о понятии личности: «сместить к центру картины» (*ibid.*, p. 124 [111]) определенный класс предикатов, то есть те самые предикаты, которые указывают на *некоторое действие*. Преимущество этого класса предикатов состоит в том, чтобы проиллюстрировать на примерах – лучше, чем это делали другие, – три основных пункта анализа и изначального понятия личности. Действие предлагает если не ответ, то хотя бы начало ответа на вопрос о том, «что на уровне естественных фактов делает умопостигаемым наше обладание таким понятием [личности]» (*ibid.*). Такой будет задача Третьего исследования: оценить не только уместность действия для теории личности как базисной партикулярности, но и способность вывести анализ за пределы этих первичных теоретических рамок. Но прежде нам следует раскрыть другую сторону лингвистической философии, которая, взятая в целом, служит *органом* для теории действия.

ИССЛЕДОВАНИЕ ВТОРОЕ

Высказывание и говорящий субъект

Прагматический подход

В предыдущем Исследовании мы по мере возможности проследовали по первому из двух главных путей доступа к проблематике «Я», относящейся к сфере философии языка, то есть к сфере идентифицирующей референции. Мы попытаемся совершить новый прорыв по направлению к «Я», следуя вторым путем, путем *высказываний*, основную часть которых изучает теория речевых актов (*speech-acts*), каковые я предпочитаю называть актами дискурса. Делая это, мы переходим от семантики – в референциальном смысле термина – к *прагматике*, то есть к теории языка, как мы употребляем его в определенных контекстах беседы. Однако же, вместе с таким изменением фронта работ не следует ожидать, что мы откажемся от трансцендентальной точки зрения: прагматика, по существу, стремится исходить не из эмпирического описания фактов коммуникации, а из исследования условий возможности, управляющих реальным употреблением языка во всех случаях, когда референция, сопрягаемая с теми или иными выражениями, не может быть определена без познания контекста их употребления, то есть, в сущности, без ситуации *беседы*.

Этот новый тип исследования является тем более многообещающим, что в центр проблематики он ставит уже не высказанное, а высказывание как сам акт говорения, рефлексивно обозначающий говорящего. Тем самым прагматика непосредственно выводит на сцену – как необходимую составляющую акта высказывания – «я» и «ты» из ситуации беседы.

Наша проблема будет состоять в том, чтобы по окончании исследования связей между актом высказывания и говорящим субъектом сопоставить соответственные вклады двух подходов – подхода референциального и подхода рефлексивного – к целостной теории «Я» (по крайней мере, в лингвистическом плане). Весьма скоро выяснится, что прагматика может заменить семантику лишь тогда, когда последняя не сумеет как следует выполнить свою задачу, не совершая заимствований у прагматики. Подобно тому как полная детерминация личности как базисной партикулярности оказывается невозможной без обращения к способности субъектов опыта к самообозначению,

так и полный анализ рефлексивности, подразумеваемой в актах высказывания, не сможет быть проведен удовлетворительно без того, чтобы этой рефлексивности приписывалась референциальная ценность особого рода. Стало быть, именно взаимоналожения двух дисциплин окажутся, в конечном счете, наиболее плодотворными для нашего исследования «Я»; разумеется, в первом приближении представляется, что эти два подхода навязывают нам несовместимые между собой приоритеты: для референциального подхода личность – это, прежде всего, третье лицо, следовательно, тот человек, о котором мы говорим. Зато для подхода рефлексивного личность – это, прежде всего, некое «я», которое говорит с неким «ты». Вопрос, в конечном счете, состоит в том, чтобы узнать, как собеседующие «я–ты» могут экстериоризироваться в некоем «он», не утрачивая способности к самообозначению; и как «он/она» из идентифицирующей референции может интериоризироваться в субъекте, который высказывается сам о себе. Именно этот обмен между личными местоимениями представляется существенным для того, что я только что назвал интегрированной теорией «Я-сам» в лингвистическом плане.

1. Высказывание и акты дискурса (речевые акты)

Рефлексивный подход не так просто противопоставляется подходу референциальному, доказательством чему служит тот факт, что поначалу мы встречаемся со сложными явлениями, если иметь в виду способ референции определенных высказываний, что требует оформления ясной теории высказывания. Под многозначительным заглавием «Прозрачность и высказывание» Франсуа Реканати¹ пишет введение в прагматику, раскрывая рефлексивность как фактор *непрозрачности*, накладывающийся на предполагаемую прозрачность смысла, который без прагматики исчерпывался бы референциальным подходом. Небезразлично то, что рефлексивность прежде всего описывается как *препятствие* для прозрачности в акте референции к... Если – вместе с античными грамматиками и грамматистами из «Пор-Рояля» – мы определим знак как вещь, которая репрезентирует другую вещь, то прозрачность состоит в том, что – для того, чтобы репрезентировать, – знак стремится самоуничтожиться и тем самым способствовать забвению себя как вещи. Но это стирание знака никогда не бывает полным. Бывают обстоятельства, когда знаку не удастся представить себя отсутствующим; тускнея, он заново свидетельствует о себе как о вещи и обнаруживает свою в высшей степени парадок-

¹ Récanati F. La Transparence et l'Énonciation. Paris: Éd. du Seuil, 1979.

сальную структуру присутствующей-отсутствующей реальности. Но ведь главное обстоятельство, в котором засвидетельствована непрозрачность знака, – это обстоятельство, когда факт высказывания, отражаясь в смысле высказанного, видоизменяет саму референциальную цель¹. Итак, новый оборот, который приняла теория высказывания благодаря анализу актов дискурса, не обнаруживает радикальной новизны. Это наделяет новой жизнью известный парадокс классиков, возникающий из-за конкуренции в одном и том же высказывании между репрезентативной ориентацией на некую вещь и тем, что в грамматике Пор-Рояля называется «виртуальной рефлексией». В современных терминах этот парадокс состоит в том, что рефлексия о факте высказывания в смысле высказанного образует неотъемлемую часть референции большинства высказываний повседневной жизни в обычной ситуации беседы.

Настал момент продемонстрировать, как теория *актов дискурса* способствует познанию рассматриваемого фактора непрозрачности знаков дискурса, а также уточнить, что за субъект возникает таким образом. Так будет подготовлена почва для сравнения результатов, достигнутых на обеих линиях философии языка, анализирующей «Я».

Теория актов дискурса хорошо известна. Поэтому я буду краток в подведении итогов ее развития от Остина до Сёрла. Отправной точкой здесь, как известно, было различие, устанавливаемое в первой части книги «Слово как действие»² между двумя классами высказываний: классом перформативных высказываний и классом констатирующих высказываний. Первые примечательны тем, что простой факт их высказывания равносителен свершению именно того, что высказывается. В этом отношении примечателен пример обещания, который сыграет решающую роль в этической обусловленности «Я». Сказать «я обещаю» означает на самом деле обещать, то есть обязаться сделать впоследствии и – тут же отметим – сделать для другого то, что, как я говорю теперь, я сделаю. «Говорить – значит делать» – таково название французского перевода книги Остина. А вот как с самого начала маркируется «я»: перформативные высказывания обладают качеством «делать, говоря», будучи выражены глаголами в первом лице единственного числа настоящего времени изъявительного наклонения. Выражение «я обещаю» (или, точнее говоря, «я обещаю тебе») имеет тот специфический смысл обещания, которого не имеет

¹ «В смысле высказанного, – пишет Реканати, – отражается факт его высказывания» (*ibid.*, р. 7). В дальнейшем мы обсудим обоснованность лексикона рефлексии в контексте, когда высказывание – акт высказывания – трактуется как событие, происходящее в мире.

² Austin J.L. How to do Things with Words. Harvard University Press, 1962; франц. пер. G. Lane: Quand dire, c'est faire. Paris: Éd. du Seuil, 1970.

выражение «он обещает», сохраняющее смысл констатирующего высказывания, или, если угодно, описания.

Но различие между перформативным и констативным высказываниями было преодолено самим Остином, что открыло тем самым путь к теории актов дискурса Сёрла¹. Изначальное противопоставление двух классов высказываний включается в более радикальное различие, касающееся иерархических уровней, которые можно различать во всех высказываниях, будь они констативными или перформативными. Для нижеследующей дискуссии чрезвычайно важно, что эти уровни обозначают различные *действия*. Если говорить значит делать, то говорить о говорении надо именно в терминах действия. Здесь мы видим основное пересечение с теорией действия, которая будет разработана впоследствии: язык включается в сам план действия тем способом, какой остается определить.

Каковы же акты, вплетенные таким образом в целостный акт говорения? Известно радикальное различие между локутивным, иллокутивным и перлокутивным актами. Локутивный акт есть сама предикативная операция: говорить что-то о чем-то. Важно, чтобы название акта не оставалось на иллокутивном уровне, но было уже применено в локутивном плане; тем самым подчеркивается, что *референцию осуществляют не высказывания, но говорящие люди*: точно так же не высказывания имеют смысл или означают, но именно говорящие люди имеют в виду то-то или то-то, понимают выражение в том или ином смысле. Таким образом, иллокутивный акт осуществляется, надстраиваясь над более основополагающим актом, актом предикативным. Сам иллокутивный акт – как указывает его название – состоит в том, что говорящий *делает, говоря*; это делание выражается в «силе», благодаря которой – в зависимости от случаев – высказывание «считается» констатацией, заповедью, советом, обещанием и т. д. Тем самым понятие иллокутивной силы позволяет обобщать – помимо перформативных высказываний в собственном смысле – включение делания в говорение: в сами констатирующие высказывания включено делание, которое чаще всего остается невысказанным, но которое мы можем прояснить, предваряя высказывание неким *префиксом*, имеющим форму «я утверждаю, что», полностью сравнимую с «я обещаю, что»: в последней может быть переписано всякое обещание. В этом методе нет ничего произвольного: он соответствует критерию замещения,

¹ Searle J.R. Les Actes de langage. Trad. fr. H. Pauchard. Paris, Hermann, 1972. Я предпочитаю переводить *speech-act* как «акт дискурса», чтобы отметить специфичность термина «speech» в сравнении со слишком общим термином «язык». Кроме того, термин «дискурс» подчеркивает родство между *speech act* англоязычных аналитиков и *инстанцией дискурса* французского лингвиста Э. Бенвениста [См. рус. пер.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974, с. 301–311.].

установленному в логической семантике; два высказывания: «кот – на подстилке» и «я утверждаю, что кот – на подстилке» обладают одной и той же истинностной ценностью. Но для первого характерна прозрачность высказывания, целиком исчерпываемого своей референциальной целью, а для второго – непрозрачность высказывания, рефлексивно отсылающего к акту, в котором оно высказано. Так эксплицитные перформативные высказывания, выступающие в роли «префикса», служат моделью для языкового выражения перформативной значимости всех этих исследований.

Именно в таких «префиксах» выражается «я». Кроме того, «я» в качестве «префикса» образует сложную ситуацию беседы, как оказывается, вносящей вклад в общий смысл высказанного. Но ведь к этой ситуации беседы относится тот факт, что говорящему в первом лице соответствует *собеседник* во втором лице, к которому обращается первый. Итак, не бывает иллокуции без краткого вступительного слова [allocution] и – соответственно – без адресата послания. Высказывание, которое отражается в смысле высказанного, тем самым с самого начала представляет собой двухполюсный феномен: оно включает в себя одновременно и говорящее «я», и «ты», к которому это «я» обращается. «Я утверждаю, что» равносильно «я объявляю тебе, что»; «я обещаю, что» равносильно «я обещаю тебе, что». Словом, высказывание равносильно беседе. Таким образом начинает оформляться тема, которая в дальнейших исследованиях будет лишь расширяться – то есть всякому продвижению по направлению к самости говорящего или деятеля соответствует сравнимое продвижение в инаковости партнера. На стадии, достигнутой данным исследованием, это соотношение еще не имеет того драматического характера, который полемическое сопоставление двух программ введет в центр беседы. Теория актов дискурса дает нам в этом отношении лишь диалогический остов в высшей степени разнообразных межличностных обменов.

Можно, не покидая плана высказывания, ввести дополнительное уточнение в это аллокутивное отношение при дополнении теории актов дискурса теорией высказывания, какую предложил Х. Пол Грайс¹, теорией, согласно которой всякое высказывание состоит в интенции к обозначению, включающей ожидание интенции (со стороны собеседника) признать первую интенцию тем, чем она хотела бы быть. Таким образом, при такой интерпретации оказывается, что беседа представляет собой обмен интенциональностями, взаимно имеющими в виду друг друга. Эта цикличность интенций требует, чтобы в одном и том же

¹ Grice H.P. Meaning // The Phil. Rev. Vol. LXVI, 1957, p. 377–388; Grice H.P. Utterer's Meaning and Intentions // The Phil. Rev. Vol. LXXVIII, 1969, p. 147–177; Grice H.P. Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning // Searle J.R. (ed.) The Philosophy of Language. 5th ed. Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 54–70.

плане были размещены и рефлексивность высказывания, и инаковость, включенная в диалогическую структуру обмена интенциями.

Таков в самых общих чертах вклад теории актов дискурса в определение «Я». Теперь вопрос состоит в том, чтобы подготовить ожидаемое сопоставление между референциальной теорией и теорией рефлексивного высказывания в нескольких критических замечаниях, касающихся природы субъекта, выдвигаемого теорией высказывания.

2. Субъект высказывания

Теперь мы собираемся проверить нашу критическую бдительность, обратившись к отношениям между высказыванием и тем, кто высказывается.

На первый взгляд, тут нет никакой проблемы. Если рефлексия о факте высказывания в высказанном (формулировку заимствуем у Реканати) вводит некую степень непрозрачности в средоточие референциальной цели, пронизывающей смысл высказанного, то поначалу не кажется, что (внутреннее для высказывания) отношение между актом дискурса как актом и его автором само по себе непрозрачно; в сущности, неуместно предполагать, будто субъект высказывания должен составлять непрозрачность в непрозрачности.

Разве включенность высказывающегося в высказывание не раскрывается недвусмысленно возможностью добавить развернутую формулировку эксплицитных перформативов – «я утверждаю, что», «я приказываю, чтобы», «я обещаю, что» – ко всем иллокутивным актам? Не этим ли самым «префиксом» отмечено «я», и разве не посредством этого «префикса» «я» свидетельствует о своем присутствии во всяком высказывании?¹

Кроме того, пользуясь этим упоминанием субъекта в интенциональном «префиксе» экстенциональных высказываний, становится возможным перегруппировывать – как две большие совокупности, координированные под эгидой прагматики – теорию актов дискурса, итог которой мы только что подвели, и теорию *индикаторов*, в первый раз упомянутую в виде процедур индивидуализации, а, стало быть, в перспективе референциальной семантики. Такая перегруппировка подтверждает свою благотворность для каждого из двух партнеров. С одной стороны, анализ актов дискурса находит в функционировании индикаторов дополнение для того, чтобы, если можно так выразиться,

¹ Проблема здесь в том, чтобы узнать, не относится ли связь между «я» и включающим его высказыванием к более обширной проблематике свидетельства, которую мы впервые затронули в связи с отношением аскрипции психических предикатов личности. Вопрос этот будет непрестанно уточняться в дальнейших исследованиях.

«загрузить» высказывающегося в высказывание. С другой стороны, индикаторы – «я», «вот это», «здесь», «теперь» – отделены от двух других категорий операторов индивидуализации, введенных в Первом исследовании, то есть от имен собственных и определенных дескрипций, которые предпосланы семантике, в то время как первые втянуты в поле гравитации прагматики: «вот это» означает всякий объект, расположенный поблизости от высказывающегося; «здесь» – само место, где находится последний; «теперь» обозначает всякое событие, современное моменту, когда высказывающийся произносит высказывание.

Более того, в то время как, взятые вместе, индикаторы исключены из серии операторов индивидуализации, «я», в свою очередь, выдвинуто в первый ряд индикаторов, которые вне отношения рефлексивности высказывания не представляют никакого особого порядка. Однако «я», взятое в его отношении с актом высказывания, становится первым из индикаторов: оно указывает на того, кто сам себя обозначает в любом высказывании, содержащем слово «я» и влекущее за собой «ты» собеседника. Другие индикаторы-дейктики: «это», «здесь», «теперь» – группируются вокруг субъекта высказывания; «это» указывает на любой объект, находящийся по соседству с произносящим высказывание; «здесь» есть само место, где находится высказывающийся, «теперь» означает любое событие, одновременное с тем, где высказывающийся произносит свое высказывание.

Итак, становясь стержнем системы индикаторов, «я» раскрывается во всей странности по отношению к любой реальности, которую можно поместить в некий класс, охарактеризовать или описать. «Я» [je] настолько мало обозначает референта идентифицирующей референции, что то, что иногда называют определением «я», а именно: «всякая личность, обозначающая сама себя при говорении», неспособно заменить необходимость употребления слова «я». С референциальной точки зрения, нет эквивалентности между высказываниями «я доволен» и «обозначающая себя личность довольна»; решающим здесь является крах испытания заменой; он свидетельствует о том, что это выражение не относится к порядку реальностей, которые можно идентифицировать референциальным способом. Стало быть, существует глубокая логическая пропасть между функцией индекса (которая является функцией «я») и функцией референта в смысле Первого исследования¹.

Сингулярность функционирования индикаторов, которая только что подкрепила теорию актов дискурса, подтверждается решающей чертой, указанием на которую мы завершим обзор приобретений

¹ Этому соответствует различие (тоже весьма известное после Витгенштейна) между «описывать» и «показывать». «Я» [je] допускает указание или показ, но не референцию или описание. Впоследствии мы извлечем отсюда некоторые выводы.

прагматики, касающихся положения субъекта в дискурсе. Эта черта подтверждает самостоятельность данного подхода к субъекту в сравнении с подходом через идентифицирующую референцию. Дихотомия между двумя подходами проявляется в их противоположном отношении к *личным местоимениям*. Если при референциальном подходе в привилегированное положение попадает третье лицо, или, по меньшей мере, известная форма третьего лица, а именно «он/она», «кто-нибудь», «каждый», неопределенно-личное местоимение «он», то теория индикаторов, если связать ее с теорией актов дискурса, не только ставит в привилегированное положение первое и второе лицо, но и явно исключает третье. Мы имеем в виду то, что Бенвенист передает анафеме третье лицо¹. Согласно Бенвенисту, только первое и второе грамматические лица заслуживают этого имени, третье же лицо – это не-лицо. Аргументы в пользу такого исключения сводятся к следующему: чтобы определить ситуацию беседы, достаточно «я» и «ты». Третье лицо может быть чем угодно, о чем мы говорим, – вещью, животным или человеческим существом: это подтверждается не поддающимся координации употреблением местоимения «il»²: *il pleut* [идет дождь], *il faut* [надо], *il y a* [имеется], а также множеством выражений, имеющих в виду третье лицо – *он* [неопределенно-личное местоимение], *chacun* [каждый], *ça* [это, оно] и т. д. Если третье лицо является грамматически столь неустойчивым, то дело здесь в том, что оно не существует как лицо, по крайней мере, в анализе языка, берущем в качестве единицы отсчета инстанцию дискурса, оформленного во фразу. Невозможно крепче спаять первое и второе лицо с событием высказывания, нежели исключив из поля прагматики третье лицо, о котором говорится только как о прочих вещах.

Если мы это утверждаем, то, может быть, данный пакт, заключенный между высказыванием и индикаторами «я–ты», за которыми следуют дейктики «вот это», «здесь», «теперь», делает невозможным никакой разлад между теорией высказывания и теорией субъекта высказывания?

Как бы там ни было, два-три обозначения, на которые мы пока не обращали внимания, должны были бы нас встревожить: первое касается основного термина теории актов дискурса, а это как раз *акт*, а не деятель, а в акте – иллокутивная сила, то есть, согласно определению, которое дает ей Г.Г. Гранже, «то, что позволяет наделять сообщения специфическими функциями коммуникации или позволяет уточнять

¹ *Benveniste E. Problème de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966 [рус. пер. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974, с. 285–292]; См. также: *Benveniste E. Problèmes de linguistique générale II*. Paris: Gallimard, 1974.

² Он – все дальнейшие примеры не имеют дословных соответствий в русском. – Прим. пер.

условия их осуществления»¹. «Иллокутивный элемент», согласно осторожному выражению Гранже, можно определять и рассматривать с помощью утонченной типологии – без явного упоминания автора дискурса. Именно ценой этой элизии трансцендентальные условия коммуникации можно полностью депсихологизировать и считать правилами языка, а не речи. Но до чего может дойти депсихологизация, если это все-таки надо учитывать?

Другое, остающееся непроясненным, обозначение усиливает наше замешательство: рефлексивность, о которой речь шла до сих пор, постоянно атрибутировалась не субъекту высказывания, а самому факту высказывания. Напомню формулировку Реканати: «В смысле высказанного отражается факт его высказывания» (*La Transparence et l'Énonciation*, p. 7). Такое заявление должно было бы нас удивить, поскольку оно связывает рефлексивность с высказыванием, рассматриваемым как факт, то есть как событие, происходящее в мире. То, что мы только что назвали актом, стало фактом, событием, имеющим место в общем пространстве и в публичном времени – словом, фактом, свершающимся в том же мире, что и факты и положения вещей, рассматриваемые референциально декларативными или ассертивными высказываниями.

В конечном счете, как раз вещный статус знака – о котором мы выше говорили, что он отмечает саму непрозрачность знака, – выходит на первый план благодаря рефлексии над фактом высказывания, заключенным в смысле высказанного. В этом отношении утверждения Реканати являются недвусмысленными: «высказанное становится чем-либо благодаря своему высказыванию»²; а также: «высказывание (...) полагается как существующее...»³. В предельном случае следовало бы сказать, что рефлексивность не является внутренне связанной с «Я» в сильном смысле некоего самосознания. В формулировке: «В смысле высказанного отражается факт его высказывания» слово «отражается» можно с равным успехом заменить на «подвергается размышлению». Здесь перед нами парадокс рефлексивности без самости; говоря то же самое иначе, типичная рефлексивность факта высказывания больше похожа на обратно направленную референцию, на ретро-референцию, в той мере, в какой отсылка производится к *фактичности*, которая делает высказанное непрозрачным. В то же время, вместо того чтобы противопоставлять друг другу рефлексивности, не поддающиеся никакой характеристике в терминах референции, и ориентации на экстралингвистический факт, который только и может быть референциальным ориентиром, мы противопоставляем

¹ *Granger G.G. Langages et Épistémologie*. Paris: Klincksieck, 1979, p. 170.

² *Ibid.*, p. 26.

³ *Ibid.*, p. 27.

только самореференцию референции *ad extra*¹. Но являются ли рефлексивность и самореференция двумя эквивалентными понятиями? Не исчезает ли «я» как я, коль скоро мы вверяем высказыванию две разнонаправленные референции – референцию на означаемую вещь и референцию на вещь означающую? В определении знака древними наблюдалось некое скольжение: вещь, репрезентирующая другую вещь. Но как акт может быть всего лишь вещью? И серьезнее: как субъект референции и значения может быть обозначен в качестве вещи, оставаясь при этом субъектом? Не упустили ли мы из виду два ценнейших завоевания теории высказывания, а именно:

1) что референция осуществляется не в высказываниях и даже не в актах высказывания, но, как мы напомнили выше, ее осуществляют говорящие субъекты, используя ресурсы смысла и референции высказанного, чтобы обмениваться опытом в ситуации беседы;

2) что ситуация беседы значима как событие только в такой мере, в какой авторы высказывания включаются в акт дискурса, – и, вместе с ними, во плоти и крови, и *их* опыт мира, *их* мировоззрение, которое *не может* быть заменено никаким иным?

Этот дрейф прагматики в сторону понятия самореференции, где основной акцент ставится на *фактичности* высказывания, можно прекратить лишь тогда, когда мы вдруг сообразим остановиться на определенном количестве парадоксов, и даже апорий, по направлению к которым открывается прагматика, коль скоро мы задаемся вопросом о статусе субъекта высказывания, а не только об акте высказывания, рассмотренном как факт, то есть как событие, приходящее в мир, в тот самый мир, коему принадлежат вещи, на которые мы ссылаемся *ad extra*. Сопоставлять эти парадоксы и апории означает находиться на прямой линии вопроса *кто?* – кто говорит? – открывшей нам проблематику *идентификации*.

Первый парадокс таков: выражение «я» наделено странной двойственностью; Гуссерль в этой связи говорил о с необходимостью двойственном выражении. С одной стороны, «я» как личное местоимение, принадлежащее к системе языка, является членом парадигмы личных местоимений. В этом разрезе «я» – вакантный термин, который, в отличие от родовых выражений, сохраняющих один и тот же смысл в различных употреблениях, обозначает разные личности при каждом новом употреблении: «я» в этом первом смысле применяется к кому угодно, кто, говоря, обозначает сам себя и, применяя это слово к себе, «берет на себя ответственность за весь язык» – согласно превосходному выражению Бенвениста. На этих правах вакантного термина «я» представляет собой термин странствующий, позицию,

¹ Лат. – здесь: на внеязыковой факт. – Прим. пер.

по отношению к которой многие виртуальные высказывающиеся являются взаимозаменяемыми; отсюда термин *шифтер*, который применялся ко всем подобным терминам в серии дейктиков и который неудачно переводится на французский как «embraueur»¹ – если только из механической метафоры мы не выхватываем конкретный феномен изменения, а именно – приписывание вакантного термина одному-единственному актуальному высказывающемуся, который принимает на себя *hic et nunc* иллюкутивную силу акта высказывания. Но тем самым мы переметнулись от одного смысла выражения «я» к другому. Мы подчеркиваем здесь уже не *заменяемый* характер странствующего термина, *шифтера*, но, напротив, слово теперь берет *фиксация*. Мы перешли от парадигматической точки зрения, согласно которой «я» принадлежит таблице местоимений, к точке зрения синтагматической, согласно которой «я» всякий раз обозначает лишь одну личность, ту, что говорит здесь и теперь, при исключении всех других. Назовем вместе с Г.Г. Гранже² место отсылки к незаменимой позиции, к одному-единственному центру взгляда на мир *точкой привязки*. Парадокс состоит как раз в видимом противоречии между заменяемым характером *шифтера* и незаменимым характером феномена привязки.

Конечно же, можно дать объяснение этого первого парадокса, не выходя за рамки прагматики; но наше решение отодвинет трудность всего лишь на один градус. Наше объяснение зиждется на предложенном Пирсом различии между *type* и *token*³ – типом и образцом; наш совет – остерегаться смешивать это различие с различием между категориями рода и частного в той мере, в какой оно годится только для категории индексов. Тип принадлежит к порядку «всякий раз», образец – к порядку «один-единственный раз», в действительном плане инстанции дискурса. Всякое различие между ними исчезнет, если мы непременно учтем, что тип включает в само понятие обязательный выбор между кандидатами на пост говорящего субъекта⁴. Из-за этого обязательного выбора *шифтер* обладает функцией дистрибуции, с опорой на «всякий раз», которая регулирует исключительное применение термина «я» к одному-единственному говорящему. Тогда мы

¹ [Сцепление. – Прим. пер.].

² Granger G.G. *Langages et Épistémologie*, p. 174–175. Исследование парадоксов, соседствующих с темой высказывания, остается в высшей степени обязанным этой работе.

³ См. Peirce C.S. *Collected Papers*. IV, p. 537, процитировано Récanati F. *La Transparence et l'Énonciation*, p. 724; см. также Peirce C.S. *Écrits sur le signe, rassemblés, traduits et commentés* par G. Deledalle. Paris: Éd. du Seuil, coll. «L'ordre philosophique», 1978, p. 190 [рус. пер.: Пирс Ч.С. Избранные произведения / Пер. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М., 2000, с. 176–223.].

⁴ В отличие от заменимости высказывающегося, характерной для *шифтера*, как замечает Гранже, «фиксация отсылки каждого сообщения составляет обязательный выбор, регулирующий коммуникацию» (*Langages et Épistémologie*, p. 174).

можем сказать, уже без парадокса, что актуальная привязка образца «я» соотносится с заменяемым понятием типа «я», в дистрибутивном, а не родовом смысле формирования индекса. Мы вновь обнаруживаем мысль Гуссерля: двойственность «я» является двойственностью по необходимости *окказионального* значения. Термин «окказиональное» имеет весьма точный смысл соотнесения «всякий раз», относящегося к типу, с «один-единственный раз», относящимся к образцу.

Устраняет ли это различие между типом и образцом все парадоксы, касающиеся «я»? В этом можно сомневаться, если мы учтем, что оно полностью совместимо с интерпретацией рефлексивности в смысле самореференции, то есть отсылки к фактичности пространственно-временного события, происходящего в мире. Именно об акте высказывания, понимаемом как факт, случающийся в мире, мы можем сказать, что он имеет место один-единственный раз и существует только в момент, когда произносится высказывание. И тогда мы говорим о разной встречаемости одного и того же знака, с численными отличиями только по пространственно-временной позиции (но иллюстрируется здесь один и тот же тип). Анализируемый знак представляет собой акт высказывания, рассматриваемый в качестве факта. Тогда «я» берется лишь косвенно, а именно – как выражение, отмеченное внутри явного перформатива, построенного в форме: «я утверждаю, что», «я приказываю, чтобы», «я обещаю, что» и т. д.

То, что различие между типом и шаблоном по преимуществу реализуется, скорее, в высказывании, нежели в высказывающемся, подтверждается весьма тонкими анализами, в которые я входить не буду, так называемыми анализами выражений *token-reflexives*. Эти выражения, конечно, являются высказываниями, подлежащими ведению теории актов дискурса; но не составит никакого труда сказать, что они отсылают к факту, имеющему место в публичном пространстве и времени, словом, в мире¹. Тем самым мы избегаем парадокса, который возникает лишь тогда, когда субъект высказывания тематизируется ради него самого. Но мы больше не можем затемнять этот парадокс, когда встречаемся со странностью отношений, какие может иметь единичный говорящий со множественностью *своих* высказываний.

¹ См. *Récanati F.* La Transparence et l'Énonciation, p. 153–171 (chap. VIII, «La token-réflexivité»). «...высказывание кем-либо какой-нибудь фразы [вода кипит при ста градусах], факт, что кто-нибудь это высказывает, представляет собой событие, которое, подобно всякому событию, происходит в определенный момент и в определенном месте: это событие, определенное в пространственно-временном отношении, представляет собой говорение, или высказывание. Факт говорения чего-то есть событие, подобное факту перелома ноги, получения награды, рождения или умирания. Выражение «факт говорения» подчеркивает событийность высказывания в той мере, в какой последнее является фактом: факт же есть, прежде всего, нечто “имеющее место” или “образующее случай”, согласно английскому выражению» (*ibid.*, p. 153).

Если каждое из последних составляет особое событие, способное разместиться среди вещей в мире, то является ли событием сам общий субъект этих множественных событий¹? Вспомним колебания Гуссерля, когда тот не мог отчетливо тематизировать *эго* из *cogito cogitatum*. Кроме того, мы не забыли о трудностях, сопряженных с такими метафорическими выражениями, как *Ichstrahl*, «луч Я», или *Ichpol*, «Я как идентичный полюс актов», чтобы охарактеризовать ту разновидность излучения, или эманации, которая выражает отношения единичного говорящего с множественностью его актов дискурса.

Здесь-то этот парадокс и превращается в апорию. Отношения «тип-образец» теперь фактически ничем нам не помогают, как и отношения между странствующим «я» (*шифтер*) и «я», имеющим привязку. Под сомнение ставится само понятие привязки «я»-образца. В самом деле, какой смысл надо вкладывать в идею *сингулярной* точки *перспективы* на мир? Апория, останавливающая нас здесь, – та, к которой Витгенштейн непрестанно возвращался, начиная с «Трактата» и заканчивая «Исследованиями» и «Голубой тетрадью». Я назову ее апорией привязки. Исключительная точка зрения на мир, каковой является каждый говорящий субъект, есть предел мира, а не одно из его содержаний². И тем не менее, каким-то загадочным образом *эго* высказывания, после того как оно начало свое шествие из «Я», предстает *в мире*, о чем свидетельствует присвоение имени собственного носителю дискурса. Фактически это я, такой-то, я, П.Р., являюсь и не являюсь пределом мира. В этом отношении следующий текст из «Голубой тетради» заводит данную апорию далеко: «Говоря я (в «я вижу»), я не думал сказать: Л.В., хотя, обращаясь к другому, я мог бы сказать: «Теперь Л.В. действительно видит», пусть это и не то, что я хотел бы сказать» (*Cahier bleu*, p. 66–67)³. Несовпадение

¹ Вопрос о статусе события в анализе самости встретится несколько раз на протяжении этой книги, в особенности – в обсуждении идей Дональда Дэвидсона о действии (Третье исследование) и идей Дерекка Парфита о личной идентичности (Шестое исследование).

² Гранже очень хорошо говорит: «Отсылка к высказыванию не принадлежит к тому же порядку, что и чисто семантические отсылки. В таком случае высказывание локализуется не *в мире*, о котором говорят; оно воспринимается как предельная референция этого мира...» (*Langages et Épistémologie*, p. 174). Ограничительное положение, которым завершается эта цитата, обретет весь свой смысл лишь благодаря предпринятой нами в дальнейшем попытке объединить рефлексивность с референциальностью.

³ Текст, процитированный и переведенный Гранже (*ibid.*, p. 175). Гранже также цитирует: «Слово *я* не означает той же вещи, что и *Л.В.*, и не означает ту вещь, что и выражение “личность, которая теперь говорит”. Но это не значит, что *Л.В.* и *я* означают разные лица. Это значит, что слова суть различные инструменты в нашем языке» (*ibid.*). Сравним переводы Гранже с переводами Ги Дюрана (*Wittgenstein L. Le Cahier bleu et le Cahier brun*. Paris: Gallimard, 1965, repris en coll. “Tel”. Paris, Gallimard, 1988, p. 145, 147). Гранже в этой апории, по существу, видит подтверждение не эмпирического характера условий возможности коммуникации: «Если мы принимаем этот взгляд, мы видим, что феномен *привязки* как особой позиции центра перспектив, хорошо выражает не эмпирическое условие полной коммуникации опыта» (*ibid.*).

между «я» как пределом мира и именем собственным, обозначающим реальную личность, чье существование зарегистрировано в зале актов гражданского состояния, приводит к конечной апории говорящего субъекта. Эта апория оставалась непроясненной в версии прагматики, согласно которой рефлексивная отсылка делается не столько к *эго* высказывания, сколько к *факту* высказывания, рассматриваемому как событие мира. Рефлексивность в таком случае без видимого затруднения могла бы быть уподоблена тонкой разновидности референции, референции – к высказыванию как к событию мира. Тем самым высказывание равнялось бы на вещи мира, о которых мы говорим. Это уподобление невозможно, по крайней мере, без того, чтобы мы не приняли во внимание апорию привязки, коль скоро ударение делается на акт в факте высказывания и на «я–ты» в этом акте.

3. Соединение двух путей философии языка

Именно чтобы разрешить эту апорию, по-моему, необходимо осуществить схождение двух путей философии языка – пути идентифицирующей референции и пути рефлексивности высказывания. По завершении первого пути, как мы помним, личность предстает в качестве базисной партикулярности, несводимой ни к чему другому: личность есть тот «он» или та «она», о которых мы говорим и которым приписываем физические и психические предикаты. По завершении второго пути субъект предстает в качестве пары: тот, кто говорит, и тот, с кем он говорит, при исключении третьего лица, ставшего не-лицом. Но получается так, что схождение между двух подходов обеспечивается заимствованиями каждого из них у другого, чтобы исполнить собственный замысел. Мы помним, что третье лицо, согласно теории идентифицирующей референции, приобретает полное значение личности, только если атрибуция ее психических предикатов «сопровождается» (мы заимствуем это слово у Канта) способностью к самообозначению, перенесенной с первого на третье лицо – по примеру цитаты, помещенной в кавычки. Другой, третье лицо, мысленно говорит: «я утверждаю, что...». Теперь явление привязки становится понятным, только если «я» из «я утверждаю, что...» извлекается из префикса к глаголу действия и само по себе полагается как лицо, то есть как базисная партикулярность среди вещей, о которых мы говорим. Это уподобление между «я», которое говорит с «тобой», и «он/она», о которых говорят, работает в противоположном смысле по отношению к «он/она» из способности к самообозначению. На этот раз сближение состоит в объективации одного-единственного типа, а именно – уподобления между «я» как субъектом высказывания и личностью

как нередуцируемым базовым частным. Понятие самореференции, непротиворечивость которого мы выше подвергли сомнению, на самом деле является смесью, происходящей из пересечения между рефлексивностью и идентифицирующей референцией.

Прежде чем поставить вопрос о том, не произвольно ли составлена эта смесь рефлексивного «я» и личности как объекта референции, иначе говоря, идет ли речь о чем-то большем, нежели языковой факт, конечно, неизбежный, но такой, который невозможно вывести из чего бы то ни было фундаментального, – важно доказать, что пересечение двух путей философии языка управляет функционированием всех индикаторов и может быть зарегистрировано, исходя из весьма четко определенных лингвистических операций.

Дейктика «теперь» дает хорошую отправную точку для такого доказательства, поскольку это еще и характеристика высказывания как события, или же инстанция дискурса, предоставляющая хорошую возможность уподобить языковой акт некоему факту. Помимо этого, я располагаю здесь подробным анализом дейктики времени, заимствованным мной из моей предыдущей работы «Время и рассказ. III». Я попытался продемонстрировать в этой работе, что то, что мы обозначаем термином «теперь», возникает благодаря пересечению между живым настоящим феноменологического опыта времени и каким угодно моментом опыта космологического. Но ведь это пересечение состоит не просто в соположении понятий, принадлежащих к мирам отчетливо определенных дискурсов; оно зиждется на вполне определенных операциях, обеспечивающих то, что я назвал *надписыванием* феноменологического времени над временем космологическим, моделью чего служит изобретение календарного времени. Из этого надписывания получается *датированное «теперь»*. Без даты определение настоящего времени является чисто рефлексивным: «теперь» происходит всякое событие, современное моменту, когда я говорю; сведенная к самой себе, самореференция момента речи представляет собой всего лишь тавтологию живого настоящего: вот почему мы всегда находимся сегодня. Итак, мы исходим из тавтологии, ставя вопрос: какой сегодня день? Ответ состоит в том, чтобы дать некую дату, то есть обеспечить соотнесение живого настоящего с одним из дней, исчисляемых календарем. Датированное «теперь» наделяет полным смыслом «теперь» как дейктику.

Так же дела обстоят и со «здесь»: будучи местом, где я нахожусь телесно, оно противостоит «там»; это абсолютное место имеет тот же характер предела мира, что и *эго* высказывания; пространственная метафора ориентации в пространстве располагается даже у истоков идеи субъекта как центра перспективы, не расположенного в пространстве, занятом объектами дискурса; рассуждая абсолютно,

«здесь», как место, где нахожусь я, представляет собой нулевую точку, по отношению к которой все места становятся близкими или далекими. В этом смысле «здесь» означает нигде. И однако же, употребление «здесь» в беседе подразумевает минимальное топографическое знание, благодаря чему я могу расположить свое «здесь» по отношению к системе координат, изначальная точка которой является столь же «какой угодно», сколь и мгновение космологического времени. Тем самым место функционирует подобно дате, то есть надписыванием абсолютного «здесь» над системой объективных координат. Благодаря этому надписыванию, сравнимому с феноменом датировки, значение дейктики «здесь» представляет собой значение *локализованного «здесь»*.

От дейктик «теперь» и «здесь» мы можем вернуться к индикаторам «я–ты». Связь между субъектом как пределом мира и личностью как объектом идентифицирующей референции зиждется на процессе, обладающем той же природой, что и надписывание, иллюстрируемое календарной датировкой и географической локализацией. То, что явление привязки можно уподобить надписыванию, как нельзя лучше иллюстрируется выражением, весьма интриговавшим Витгенштейна, а именно – выражением «я, Л.В.». Отношения между личным местоимением «я», взятым как субъект атрибуции, и именем собственным, как обозначением образца базисной партикулярности, являются отношениями надписывания в институциональном смысле этого гермина. «Я» – благодаря иллокутивной силе конкретного акта дискурса, акта *называния* – буквально вписывается в публичный список имен собственных, сообразно правилам, руководящим присвоением фамилий и имен (так, во Франции и в других странах фамилия навязывается правилами родства – брачными правилами, правилами филиации – а имя достаточно произвольно выбирается законными родственниками, то есть другими людьми, нежели носитель имени; в этом смысле называние является абсолютным актом надписывания). Данное выражение настолько удачно, что то, что мы называем свидетельством о рождении личности, содержит тройное вписывание: имя собственное, соответствующее правилам называния, о которых мы только что говорили; дату, соответствующую правилам календарной датировки; место рождения, соответствующее правилам локализации в публичном пространстве; все в целом вписывается в журналы актов гражданского состояния. Будучи таким образом вписанным, «я» является зарегистрированным в полном смысле этого слова. Благодаря этой регистрации мы имеем того, кто высказывается о себе: «Я, такой-то, родившийся тогда-то, там-то...». Таким образом, «я» и «П.Р.» обозначают одну и ту же личность. Итак, нет никакого произвола в том, что личность как объект идентифицирующей референции и

субъект как автор высказывания имеют одно и то же значение; вписывание особого рода, осуществляемое особым актом высказывания, *называнием*, осуществляет соединение первого и второго.

Последний вопрос остановит нас на пороге нашего предварительного вывода. Можем ли мы обосновать это уподобление между личностью идентифицирующей референции и «я» как рефлексивным образцом с помощью какой-нибудь более фундаментальной реальности?

На мой взгляд, это можно сделать, лишь выйдя за рамки философии языка и задавшись вопросом о той разновидности бытия, которая может подвергнуться двойной идентификации как объективная личность и как рефлектирующий субъект. Феномен привязки сам по себе подсказывает направление, в котором следует продвигаться; это то самое направление, которое уже было обозначено в предшествующем анализе, а именно – абсолютно нередуцируемое значение собственного тела. Вспомним, что нам показалось, будто возможность приписывать одной и той же вещи физические и психические предикаты основана на двойственной структуре нашего собственного тела, то есть на его статусе наблюдаемой физической реальности и его принадлежности к тому, что Гуссерль в пятом «Картезианском размышлении» называет «собственной сферой», или «сферой моего собственного». Та же двойная подчиненность собственного тела основывает смешанную структуру «я–такой-то»; будучи телом среди других тел, оно образует фрагмент опыта мира; будучи моим телом, оно разделяет статус «я», понимаемого как предельная точка референции мира; иначе говоря, тело является сразу и фактом мира, и органом субъекта, не принадлежащего к объектам, о которых он говорит. Этот странный состав собственного тела простирается от субъекта высказывания к самому акту высказывания: в качестве голосового звучания, испускаемого дыханием вовне и артикулируемого фонацией и сопровождаемого всевозможной жестикуляцией, высказывание разделяет судьбу материальных тел. В качестве выражения смысла, подразумеваемого говорящим субъектом, голос представляет собой инструмент акта высказывания в той мере, в какой этот акт отсылает к «я», к центру уникальной точки зрения на мир.

Эти краткие рассуждения предвосхищают момент, когда потребуется выйти за пределы языкового плана, которого мы строго придерживаемся в этой первой серии исследований. Странный статус нашего собственного тела относится к более обширной проблематике, залогом которой является онтологический статус того существа, которое и есть мы, и которое приходит в мир в модусе телесности.

ИССЛЕДОВАНИЕ ТРЕТЬЕ

Семантика действия без деятеля

Два нижеследующих исследования посвящены теории действия в ограниченном смысле, какой этот термин получил в англоязычных трудах, соответствующих данному заглавию. С предшествующими исследованиями они имеют весьма сложные отношения. С одной стороны, только что проанализированная нами философия языка играет по отношению к теории действия роль *органона* – в той мере, в какой эта теория в описании высказываний о действии использует ставшие классическими анализы идентифицирующей референции и актов дискурса. С другой стороны, действия являются столь примечательными реальностями, а связь между действием и тем, кто его производит, образует столь оригинальные отношения, что теория действия становится чем-то совершенно иным, нежели простое применение обрисованного выше лингвистического анализа. Кроме того, обретая самостоятельность отчетливо выделяемой дисциплины, теория действия словно рикошетом способствовала выявлению новых ресурсов языка как в его прагматическом, так и в семантическом измерении. При этом трудности, парадоксы, апории, к которым подвели предыдущие исследования, принимают новые размеры в новых рамках теории действия.

Эта сложность отношений между теорией языка и теорией действия будет подвергнута испытанию – прежде всего, в ходе настоящего исследования в русле философской семантики, а затем в ходе Четвертого исследования в русле прагматики языка. Каждый раз будет анализироваться загадка отношений между действием и его агентом, но с использованием разных ресурсов, что связано с изначальным различием между семантикой и прагматикой. Чему – спросим мы – действие учит своего деятеля? И в какой степени этот возможный урок способствует уточнению различия между самостью-*ipse* и тождественностью-*idem*?

На пороге предпринимаемого исследования напрашиваются два предварительных замечания. Прежде всего, следует иметь в виду, что в семантике действия вопрос об агенте действия может ставиться точно так же, как в анализе базисных партикулярностей из нашего предыдущего исследования ставится вопрос о личности, о которой мы говорим, что она может быть обозначена как реаль-

ность, каковой атрибуируются (приписываются) предикаты различных порядков. Но *эксплицитное* обращение к рефлексивности высказывания, посредством которого субъект дискурса сам себя обозначает, не принадлежит к сфере семантики, сосредоточенной вокруг идентифицирующей референции. Это первое ограничение следует признать с самого начала, если мы не хотим быть обманутыми относительной скудостью результатов теории действия (однако же весьма изобилующей строгими анализами) и касающейся конкретного вопроса понятийной обусловленности агента действия. Правда, лишь по окончании Четвертого исследования можно будет рассмотреть пересечение пути идентифицирующей референции с путем самообозначения говорящего субъекта и тем самым эксплицитно тематизировать самореференцию действующего субъекта.

Второе ограничение в этом исследовании касается узости поля примеров, покрываемых понятием действия. Разумеется, это будет вопросом о цепочках действия, главным образом, об анализе практического умозаключения; но мы поставим в скобки унифицирующий принцип, превращающий подобные цепочки действия в те *практические единицы высшего уровня*, какие в дальнейшем исследовании мы назовем *практиками*. У этого второго ограничения есть важные последствия: не говоря о практиках, достойных этого имени – техниках, ремеслах, искусствах, играх – мы не будем учитывать и процедуры иерархизации, которые позволяют говорить о повествовательном единстве жизни. Но ведь такое заключение в скобки всякого унифицирующего принципа, внутреннего по отношению к практикам, и всякой иерархизации между практиками ведет, в свою очередь, к абстрагированию от *этических* предикатов, принадлежащих либо к семейству благого, либо к семейству справедливого; на самом деле, только практические единства высшего ранга явно принимают – помимо логического сцепления, о котором здесь пойдет разговор, – телеологическое значение (если брать благое) и значение деонтологическое (если брать справедливое). Это второе ограничение является в высшей степени законным – в той мере, в какой семантика действия ограничивается принципом описания и анализа речей, в которых человек высказывается о том, что он делает, – при исключении всякой предписывающей позиции, выражающейся в терминах разрешенного и запрещенного. В самой этой степени агент действия будет далек от того, чтобы сравняться с «Я», ответственным за свою речь и свое действие. Следовательно, не надо будет удивляться, если сам автор действия предстанет этически нейтральным, не подверженным ни похвале, ни порицанию.

1. Понятийная схема действия и вопрос *кто?*

В первом приближении, это исследование кажется многообещающим в том, что касается отношения действия к своему деятелю. Действие и деятель принадлежат к одной и той же понятийной схеме, которая содержит такие понятия, как *обстоятельства, намерения, мотивы, размышления, волевое или неволевое движение, принуждение, желаемые результаты* и т. д. Открытый характер этого перечисления здесь менее важен, чем его сетевая организация. Фактически для того, чтобы в каждом из этих терминов содержался смысл, важна их принадлежность к той же сети, к какой принадлежат и все остальные; тем самым отношения приписывания значения друг другу управляют соответствующим смыслом каждого так, что уметь пользоваться одним из них означает уметь со знанием дела и надлежащим образом пользоваться всей сетью. Речь идет о взаимодействии в рамках непротиворечивого языка, в котором правила, руководящие употреблением одного термина, образуют систему вместе с теми, что руководят употреблением какого-либо другого термина. В этом смысле понятийная сеть действия имеет тот же трансцендентальный статус, что и понятийные рамки базисных партикулярностей. По существу, в отличие от эмпирических понятий, разработанных гуманитарными науками – от биологии до социологии – эта сеть в целом имеет функцией определять то, что «идет в счет как» действие, например, в психологических и социальных науках о поведении. Отныне для нас важна специфика этой сети по отношению к достигнутой в Первом исследовании общей обусловленности понятия личности.

Эффективный способ перехода ко взаимной детерминации понятий, принадлежащих к описанной сети действия, состоит в том, чтобы идентифицировать сеть вопросов, которые можно поставить по поводу действия: *кто что делает или сделал, ради чего, как, при каких обстоятельствах, какими средствами и с какими результатами?* Ключевые понятия сети действия черпают смысл из конкретной природы ответов на специфические вопросы, значения которых сами пересекаются между собой: *кто? что? почему? как? где? когда?*

Мы видим, в каком смысле этот метод анализа представляется многообещающим: привилегированный доступ к понятию деятеля дается нам посредством наших ответов на вопрос *кто?* То, что Стросон называл «той же самой вещью», которой атрибууются психические и физические предикаты, становится теперь *кем-то*, отвечающим на вопрос *кто?* Однако этот вопрос обнаруживает

известное сродство с проблематикой «Я» – в том виде, как мы ее отграничили в Предисловии. У Хайдеггера исследование вопроса *кто?*¹ относится к тому же онтологическому кругу, что и исследование самости (*Selbstheit*). Ханна Арендт², откликаясь на эту мысль, связывает вопрос *кто?* уточнением, характерным для вопроса о понятии действия, который она противопоставляет понятию труда и понятию изготовления. Если труд полностью экстериоризируется в изготовленной вещи, а изготовление изменяет культуру, воплощаясь в документах, памятниках, институтах, в открываемом политикой пространстве явлений, то действие – это такой аспект человеческой деятельности, который соотносится с рассказом. В свою очередь, функция рассказа состоит в том, чтобы определять «*кто* действия». Несмотря на эти явно схожие черты между теорией действия и герменевтической феноменологией, было бы неправильным полагать, что первая может завести столь же далеко, как и вторая. У Хайдеггера именно зависимость проблематики *Selbst* по отношению к проблематике *Dasein* вовлекает «кто» в то же онтологическое пространство притяжения. Что же касается этого «кто» у Х. Арендт, то оно опосредствуется теорией действия, которая выходит за пределы настоящего анализа и найдет себе место лишь гораздо позднее, когда мы перейдем от действия в узком смысле к практике в широком смысле, о котором мы говорили выше.

Фактически вклад теории действия в рассмотрение вопроса *кто?* значительно скромнее. По причинам, которые мы вскоре изложим, эта теория часто знаменует даже отход от проблематики Стросона, в той мере, в какой он напрямую ставил вопрос об атрибуции «кому-то», считающемуся «одной и той же вещью», предикатов, характерных для личности. Однако этот вопрос об атрибуции оттесняется на обочину в пользу вопроса, ставшего гораздо более важным. Какого вопроса? Выражаясь в двух словах, именно отношения между вопросами *что?* и *почему?* одерживают здесь верх над отношениями между вопросами *что?* и *почему?*, с одной стороны, а с другой – вопросом *кто?* Теория действия предстает, прежде всего, в качестве вызова, который был брошен определению хайдеггеровского *кто?* Наша проблема – под конец данного исследования – будет заключаться в том, чтобы превратить этот вызов в преимущество, делая из исследования, посвященного *что–почему?* действия, длинный окольный путь, по

¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. § 25, § 64. М., 1997, с. 114–117; с. 316–323. Пер. В.В. Бибихина.

² Arendt H. The Human Condition, 1958. Trad. fr. G. Fradier. La Condition de l'homme moderne. Préface de Paul Ricœur. Paris: Calmann-Lévy, 1961. Rééd., 1983. Repris par Agora. Paris: Presses Pocket, 1988, chap. V.

окончании которого вопрос *кто?* вновь войдет в силу, обогащенный всеми опосредованиями, через которые пройдет исследование *что–почему?*

Что же объясняет эффект затемнения вопроса *кто?* анализом ответов на вопросы *что?* и *почему?* Недостаточно сказать, что в семантической перспективе, где в значительной степени господствует способ, которым дискурс соотносится с определенными вещами, мы едва ли можем ожидать, что встретим ответы на вопрос *кто?*, способные избежать детерминации *какой-либо вещи*, понимаемой в качестве составной части так называемого реального мира. Конечно же, проблематика события, которой мы вскоре займемся, в широком объеме верифицирует такой захват *кто?* «чем-то». И все-таки это объяснение является недостаточным – в той мере, в какой ничто не препятствует тому, чтобы в референциальных рамках какой-либо вещи вопрос *кто?* вообще сохранял автономию по отношению к вопросам *что?* и *почему?* Как мы уже сказали по поводу Стросона, конкретные ответы на вопрос *кто?* представляют значительный интерес – не вопреки, а благодаря ограничению исследования, проводимого в рамках идентифицирующей референции. На вопрос «кто это сделал?» можно ответить, либо упоминая имя собственное, либо пользуясь указательным местоимением (он, она, этот, та), либо приводя определенное описание (такой-то и такой-то). И это не пустяк, даже если в идентификации личности как кого-то, кто делает (или претерпевает) нечто, недостает самообозначения, к которому даст доступ только прагматический подход, обнаруживая пару «я–ты» в ситуации беседы. Но если референциальный подход к агенту действия не дает возможности переступить этот порог, зато он обладает, по крайней мере, тем преимуществом, что оставляет широко развернутым веер личных местоимений (я, ты, он/она и т. д.) и тем самым жалует понятийный статус личности третьему грамматическому лицу. На уровне простой семантики действия вопрос *кто?* принимает все ответы, вводимые посредством любого личного местоимения: я делаю, ты делаешь, он делает¹. Это равное отношение к трем грамматическим лицам – в единственном и множественном числе – остается весьма сильным местом референциального анализа.

¹ Задача прагматики действия – упорядочить список личных местоимений в зависимости от актов дискурса, различающихся по их иллокутивной силе: и тогда мы могли бы сказать в ситуации признания или отстаивания собственных прав: «это я, кто...»; в ситуации благодарности или обвинения: «это ты, кто...»; в ситуации обвинения или при нарративном описании: «это он, кто...» Но все подобные дифференцированные прагматические определения адресуются кому-то из референциального анализа.

Стало быть, не референциальный подход как таковой препятствует развертыванию ресурсов, содержащихся в ответах на вопрос *кто?* в поле человеческого действия. Кроме того, в Четвертом исследовании мы попытаемся продолжить только что начатый анализ и посредством ресурсов анализа ответов на вопросы *что–почему?*, снова обратиться к проблеме, которая останется в подвешенном состоянии по окончании настоящего исследования, а именно – проблеме *приписывания* действия тому, кто его совершает.

Затушевывание вопроса *кто?*, по-моему, следует приписать ориентации, которую аналитическая философия навязала трактовке вопроса *кто?*, ставя его в исключительное отношение с вопросом *почему?* Несмотря на значительные различия, которые постепенно проявятся между несколькими разновидностями аналитической философии действия, мы можем сказать, что их общей чертой является сосредоточение дискуссии на вопросе о том, что считается – в смысле «что идет в счет» – действием среди *событий* мира. Именно по отношению к понятию *чего-то происходящего* мы стараемся определить *дескриптивный* статус действия. И как раз эта ориентация, приданная вопросу *что?* по отношению к понятию события, происходящего в мире, содержит в потенции затушевывание и стирание вопроса *кто?*, вопреки упорному сопротивлению, которое ответы на этот вопрос противопоставляют их ориентации на в высшей степени безличное понятие события. Ответы на вопрос *что?* в применении к действию фактически тяготеют к отделению от ответов, требуемых вопросом *кто?*, коль скоро ответы на вопрос *что?* (какое действие было совершено?) подчиняются онтологической категории, изначально несовместимой с категорией самости, то есть событию вообще, «чему-то, что происходит»¹.

Этот разрыв между *что?* и *кто?*, из-за которого проблематика действия качнулась в сторону онтологии анонимного события, в свою очередь, стал возможным потому, что союз между вопросами *что?* и *почему?* имел неверную направленность: чтобы определить, что считается действием (вопрос *что?*), фактически проводились попытки найти в способе объяснения действия (вопрос *почему?*) сам критерий того, что заслуживает быть описанным в качестве действия. Употребление «потому что» в объяснении действия тем самым превратилось в арбитра описания того, что считается действием.

¹ Мы возобновляем здесь начатую выше дискуссию, касающуюся эпистемологического и онтологического статуса события. См. Исследование второе.

2. Два мира дискурса: действие против события, мотив против причины

Забываясь о дидактике, я буду различать три степени (2, 3 и 4) в этом охвате *что?* со стороны *почему?* и, в конечном счете, пары *что-почему?* онтологией безличного события. Меня не интересует здесь хронология дебатов, даже если позиции, которые я перечислю, можно сказать, распределяются во времени согласно порядку, в котором я их представляю. И все-таки мои ориентиры остаются, скорее, теоретическими, нежели историческими.

Первую степень я характеризую двумя основными аргументами: первый касается «что» действия в его специфичности; второй – отношений между *что?* и *почему?*, также считающихся специфичными.

1. Относительно первого пункта примечательно то, что теория действия полагала, будто может сохранить специфичность человеческого действия, беря за точку референции понятие события. Разумеется, поначалу это делалось для того, чтобы противопоставить действие событию. В дальнейшем мы увидим, благодаря какому переворачиванию противопоставление превратилось во включение. Но на первых порах преобладало противопоставление. Событие, о чем говорит этот аргумент, просто происходит; действие же есть то, что *этому способствует*. Между «происходить» и «способствовать» – логическая пропасть, что подтверждается отношением двух терминов противопоставления к идее истины: то, что происходит, представляет собой объект наблюдения, а, стало быть, констатирующего высказывания, которое может быть либо истинным, либо ложным; то, что этому способствует, не является ни истинным, ни ложным, но представляет как истинное или ложное утверждение о том, что нечто происходит, то есть о совершенном действии. Из этого противопоставления получается, что «логическую силу действия» невозможно вывести ни из какой совокупности констатаций, касающихся событий и их свойств¹.

Я не недооцениваю заслуг этого подхода к проблеме действия. Среди них я охотно упомянул бы устранение некоторых предрас-

¹ Подробный разбор этого рассуждения мы находим в: *Melden A.I. Free Action*. London: Routledge and Kegan Paul, 1961, а также в: *Hampshire S.T. Thought and Action*. New York and Notre Dame (Ind.): Notre Dame University Press, 1983. Аналогичный аргумент развернут у А. Данто [A. Danto] в: «*Analytical Philosophy of Action*». Cambridge, 1973. Тем не менее, основной акцент ставится автором на изоморфизме, остающемся между двумя сериями высказываний: с одной стороны, *m* знает *s* через свидетельство *e*; с другой стороны, *m*, делая *b*, способствует тому, что происходит *a*. Между «быть истинным в качестве *s*» и «делать истинным происходящее *a*», остается известная гомогенность.

судков, возникающих из-за неверного формулирования понятия действия некоторыми авторами; так обстоят дела с псевдопонятиями, например, с понятием кинестезических ощущений, которые якобы помогают нам рассматривать совершение нами намеренных движений как внутреннее событие; то же касается и так называемых аффективных ощущений, которые якобы помогают нам познать наши желания тоже как внутренние события. Логический изъян состоит в том, что внутреннее наблюдение, на которое здесь делается ссылка, строится по образцу внешнего наблюдения; этот предрассудок исподволь протаскивает бесплодные поиски какого-то внутреннего события; здесь можно говорить об «умозрительном» предрассудке, который приглашает нас поставить вопрос: «Как вы знаете, что делаете то, что делаете?» Ответом будет: «Вы знаете это, делая это».

Я сопоставлю с различием между «происходить» и «способствовать» то различие, которое Э. Энском делает между «знать-как» и «знать-что»¹. «Знать-как» фактически имеет дело с событиями, о которых Энском говорит, что они «известны без наблюдения»; это понятие, в свою очередь, оправдывает то, что в связи с ними мы говорим о «практическом познании». Однако же, перед тем, как быть примененным к понятию намерения, о котором мы будем говорить впоследствии, понятие событий, известных без наблюдения, применяется к выражениям столь же изначальным, как и позиция моего тела и моих конечностей, а также совершение моих движений. Знание движения заключается в самом движении: «Это познание того, что делается, есть познание практическое»; «Человек, знающий, как делать что-либо, обладает практическим познанием» (*ibid.*, p. 48).

Эти аргументы в первом приближении, безусловно, очень сильны. Их недостаток, однако если можно так выразиться, недостаток по упущению состоит в сосредоточении на «что» действия без тематизации его отношений ко *кто*? В то же время они окажутся весьма уязвимыми для критики, цель которой – превратить действие, скорее, в разновидность события, нежели в альтернативный событию термин. Ирония здесь в том, что именно противопоставление действия событию расчистило путь для поглощения первого термина вторым.

2. То же парадоксальное переворачивание произойдет и на втором фронте, открытом теорией действия. «Что» действия фактически решающим образом уточняется своим отношением к *почему*?

¹ *Anscombe E. Intention. Basil Blackwell, 1979.* Я не стану здесь вникать в детали этого рассуждения; оно встретится в других понятийных рамках, центрированных вокруг понятия намерения, в котором я усматриваю вторую степень затушевывания проблематики «Я-сам» в пользу проблематики события.

Сказать, что нечто является действием, означает сказать, почему оно сделано. Такая связь одного вопроса с другим обязательна: мы едва ли можем информировать другого о том, что мы сделали, не говоря ему в то же время, почему мы это сделали; «описывать» означает «начинать объяснять»; а «больше объяснять» значит «лучше описывать». Именно так разверзается новая логическая бездна, на сей раз – между мотивом и причиной. Мотив как таковой, замечаем мы, есть мотив действия. Он логически подразумевается в понятии совершенного действия или действия, которое предстоит совершить, в том смысле, что мы не можем упомянуть мотив, не упоминая действия, мотивом которого он является. Понятие причины, по крайней мере, в юмовском смысле, обычно, воспринимаемом как термин сравнения, имеет в виду, напротив, логическую гетерогенность между причиной и следствием – в той мере, в какой я могу упомянуть одну, не упоминая другого (таковы спичка, с одной стороны, и пожар, с другой). Внутренняя – необходимая и в этом смысле логическая – связь, характерная для мотивации, исключает связь внешнюю, случайную и в этом смысле эмпирическую, характерную для причинно-следственной связи. Как мы видим, этот аргумент притязает на то, чтобы быть логическим, а не психологическим, в том смысле, что логическая сила мотивационной связи исключает то, чтобы мы классифицировали мотив в качестве причины; мотив лучше интерпретировать как основание-для [*raison-de*]...; дело не в том, что всякая мотивация рациональна (что могло бы исключить желание); всякий мотив есть основание-для в том смысле, что связь между мотивом-для и действием является отношением взаимной причастности. Это подтверждает (согласно анализируемой школе мысли) собственная грамматика слова *wanting*, употребление которого шире, нежели употребление термина «желание», и которое примерно соответствует тому, что по-французски называлось бы «*envie de*»¹, что мы охотно выразили бы как «то, что мы бы с удовольствием сделали (чем хотели бы быть или что хотели бы иметь)», или «то, что мы бы сделали по своей воле», оставляя за термином «желание» более ограниченное поле, главным образом, в гастрономическом или половом смысле. Что бы там ни было с термином и его соответствующим переводом, собственная грамматика термина «*wanting*» требует, чтобы *охоту-к* можно было назвать лишь в связи с тем, к чему она тяготеет, то есть с самим действием; иметь *охоту-к* означает *иметь-охоту-сделать* (*to do*), получить (*to get*). Охоте – продолжает аргумент – можно воспрепятствовать, ее можно запретить, вытеснить; но даже и тогда охоту невозможно понять в какой бы то ни было логической независи-

¹ Охота к. – *Прим. пер.*

мости по отношению к деланию. Во всех случаях имеется логическая импликация (*logical involvement*) между «желать» и «делать»; иметь охоту к чему-либо логически включает получение этого. «Логически» означает, что в нашем языке «иметь охоту» и «делать» взаимно подразумевают друг друга; и как раз согласно логической цепи импликации мы переходим от «иметь охоту» к «иметь охоту-сделать», к «попытаться (*trying*)-сделать» и, наконец, к «сделать» (*doing*).

Эта грамматика *охоты-к* подтверждает проведенную выше критику «умозрительного» понятия внутреннего события, наблюдаемого внутренним взглядом. *Охота-к* – не та склонность, которую дает ощутить внутренняя импрессия; дурная грамматика слова «охота», понимаемого как существительное, ответственна за эту интерпретацию желания как внутреннего события, логически отличного от действия, упоминаемого в обыденном языке. Тем самым устранение внутренних единств, начинающееся в плоскости первого аргумента, который противопоставляет действие событию, продолжается в плоскости второго аргумента, противопоставляющего мотив причине.

Заслуживает внимания другой вариант того же аргумента: ссылаться на основание для действия означает требовать поставить действие в более широкий контекст, как правило, относящийся к правилам *интерпретации* и к нормам исполнения, по предположению общим для деятеля и действующего сообщества; например, я прошу вас считать мое движение поднятия руки приветствием, молитвой, «ловлей» такси и т. д. Хотя такой тип аргумента находит распространение только в рамках анализа, применяемого к иллюкутивной силе высказываний (приветствовать, просить, вызывать и т. д.), а стало быть, относится к сфере прагматики действия, он наделяет большей силой противопоставление между двумя схемами объяснения в той мере, в какой одну из них можно трактовать как форму интерпретации. Одновременно обнаруживается известная близость между этим понятийным анализом действия и герменевтической традицией, когда последняя противопоставляет понимание объяснению и превращает интерпретацию в развитие понимания. Толковать – читаем мы в «Бытии и времени» – означает развертывать понимание, говоря как что́ (*als was*) мы понимаем некую вещь¹. Это родство неудивительно в той мере, в какой действие можно рассматривать как текст, а интерпретацию посредством мотивов – как прочтение². Связывать действие с некоей совокупностью мотивов означает примерно то

¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. § 32. М., 1997, с. 149. [«Разомкнутое в понимании, понятное, всегда уже доступно так, что по нему можно выраженно выявить его “как что”»].

² Ricœur P. Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte // Du texte à l'action, p. 183–211.

же, что интерпретировать текст или часть текста в зависимости от его контекста.

3. Мы прекрасно видим родство между вторым типом аргумента и первым его типом: оппозиция между мотивом и причиной строго аналогична оппозиции между действием и событием. Объяснение действия в терминах мотивов даже укрепляет описание действия как «способствовать-свершению». Действие и мотив располагаются с одной стороны подобно тому, как событие и причина – с другой (что подготовила нас принять юмовская традиция). В этом смысле мы можем сказать в духе Витгенштейна, что действие и его мотивы, с одной стороны, и событие и его причина, с другой, принадлежат к двум «языковым играм», которые важно не смешивать; философия действия поставила себе в качестве задачи – по меньшей мере, на одной из первых фаз – вернуть каждой из этих двух языковых игр их относительную связность и взаимную независимость от другой. И все-таки эта явная оторванность двух миров дискурса друг от друга не должна устоять перед натиском понятийного анализа, более внимательного к вариациям смысла терминов, которые предположительно принадлежат к двум отчетливо различным языковым играм, вариациям, способствующим тому, что эти термины непрестанно накладываются друг на друга – до такой степени, что сам принцип их разграничения становится проблематичным. Именно на этой стадии взаимоналожения двух миров дискурса мы собираемся расположиться – перед тем, как добраться до стадии, когда языковая игра действия и причин действия смешивается с игрой события и причинности.

Но для начала скажем, почему дихотомический подход оказался обреченным на то, чтобы сначала быть оттененным, а затем – откровенно отвергнутым.

Прежде всего отмечу, что, говоря феноменологически, оппозиция между мотивом и причиной не навязывает себя (в дальнейшем мы увидим, что в логическом плане, где она утверждается, она оказывается спорной). Скорее представляется, что категория желания, которое я рассматриваю здесь в смысле английского «*wanting*», предлагается в качестве смешанной категории, говорить об уместности которой избегают, так как – на логических основаниях – мы черпаем мотив из основания действия. Даже если тем самым мы стремимся подчеркнуть одну лишь своеобразие модуса импликации между мотивом и действием, то остается опасность, что основание-для будет воспринято в смысле рационализации технологического, стратегического или идеологического типа, и что будет затушевано то, что способствует самой странности желания, а именно – то, что оно задается и в качестве смысла, который можно выразить в регис-

тре оправдания, и в качестве силы, которую можно более или менее аналогично занести в регистр физической энергии; этот смешанный характер желания – когда-то я попытался создать его семантику в своей книге о Фрейде – находит отражение в самой плоскости, строгих рамок которой придерживается теория действия, а именно в плоскости обыденного языка. Разве мы не спрашиваем: «Что подтолкнуло вас делать то-то или то-то?» И даже по-английски: «Что “причинило” вас действовать так?»

Я вижу три показательных ситуации, когда такой тип вопроса обосновывается ответом причинно-следственного типа. Первая состоит в том, что на вопрос: «Что подтолкнуло вас делать то-то или то-то?», мы даем ответ, в котором выражается не антецедент в смысле юмовской причины, и не основание-для в рациональном смысле, а случайный импульс или, как говорят в психоанализе, влечение (нем. *Trieb*; англ. *drive*). Вторая типичная ситуация – когда на вопрос: «Что, как правило, заставляет вас вести себя так?», в ответ упоминают некую расположенность длительную или даже постоянную тенденцию. Третья типичная ситуация: если на вопрос: «Что заставило вас вздрогнуть?» вы отвечаете: «Меня испугала собака», то вы соединяете не «как» с «почему», а объект с причиной; специфическая черта эмоции, с точки зрения ее языкового выражения, состоит в том, что ее объект является ее причиной, и наоборот.

Три этих контекста можно сопоставить под родовым термином *переживания*, или *страсти*, в античном смысле. В трех этих контекстах известная пассивность оказывается коррелятивной действию. Представляется, что опосредование такой пассивности является существенным для отношений «желать–действовать»; их можно свести к обоснованию, которое может дать своему действию чисто рациональный деятель; это действие оказалось бы совершаемым вовсе без желания! Такая феноменология желания, расширенная феноменологией переживания, принуждает нас сказать, что даже в случае с рациональной мотивацией мотивы не могли бы быть мотивами действия, если бы они не были еще и причинами.

Это феноменологическое обоснование наделит известным правдоподобием тезис причинности. Тогда вопрос будет в том, чтобы узнать, не требуется ли другая причинно-следственная модель, нежели юмовская, параллельно преобразованию идеи мотива, сведенной к идее основания-для. Этот вопрос мы сможем обсудить лишь по окончании маршрута, который приведет к растворению идеи мотива в идее причины.

В итоге, дихотомия между двумя мирами дискурса подлежит критике и была раскритикована в том смысле, о котором мы поговорим позднее, не только в феноменологическом плане, но и в плане

онтологическом. Любопытно, что термин, который отсутствовал на протяжении всей дискуссии и вскоре будет исключен, есть как раз *деятель*. Но ведь именно ссылка на деятеля не позволяет нам дойти до конца двойной оппозиции между «способствовать, чтобы» и «случаться», а также между мотивом и причиной. Вероятно, эта оппозиция на самом деле относится к тому же уровню, что и пара *что–почему*? В лексиконе Стросона, который мы использовали в Первом исследовании, она употребляется для противопоставления психических предикатов физическим, с той оговоркой, что какое-то место будет отведено для смешанного случая желания с двойной валентностью силы и смысла. Но из отчасти верного анализа делается ошибочное заключение. Упущенной из виду оказалась атрибуция одной и той же вещи – теперь мы говорим об одном и том же деятеле – двух рядов предикатов. Из этой одной-единственной атрибуции следует, что действие является сразу и некоторой конфигурацией физических движений, и неким свершением, которое можно интерпретировать в зависимости от объясняющих его оснований-для. Только соотнесенность с одной и той же базисной партикулярностью оправдывает то, что две языковые игры не остаются рядоположенными, но накладываются друг на друга соотносительно преобладающему отношению между понятием личности и понятием тела, и это заставляет говорить, что личности являются еще и телами. Стало быть, именно концептуальный анализ понятия личности в онтологическом плане последних сущностей налагает здесь предварительное ограничение на семантику действия; взамен от действия требуется, чтобы оно соответствовало тем понятийным основаниям, что обуславливают наше осмысленное и надлежащее применение термина «личность».

Хрупкость только что представленной нами дихотомической теории действия, по-моему, объясняется ее маловероятным с феноменологической точки зрения характером и недостаточным вниманием, которое в ней уделяется ограничениям, смежным с теорией базисных партикулярностей. Поэтому не будет удивительным, что полное переворачивание отношений между действием и событием на уровне *что?* и отношений между мотивом и причиной на уровне *почему?* связано с еще более полным забвением онтологических ограничений, о которых мы только что говорили; забвением, которое будет отмечено заменой региональной онтологии личности на общую онтологию события. Но это двойное переворачивание – и в плоскости анализа дискурса, и в плоскости базисных реальностей – не будет достигнуто напрямую. Прежде чем рассматривать смешение миров дискурса ради события и причины полезно задержаться на промежуточной стадии – на стадии их взаимоналожения.

3. Понятийный анализ интенции

Примечательно, что именно концептуальный характер понятия *интенция* мы до сих пор оставляли про запас; это понятие дало повод для весьма тонкого и детального анализа, унаследованного нами от Витгенштейна поры «Философских исследований». Прежде чем начать фронтальное наступление, этот анализ способствовал стиранию слишком симметричных полярностей¹. Книга Э. Энском «Интенция» является в этом отношении наиболее красноречивым свидетельством того, что я назову – без уничижительного оттенка – понятийным импрессионизмом, чтобы отличить его от в некотором роде кубистической резкости теории Д. Дэвидсона, которой мы посвятим последующий анализ. Мы сознательно повременим с понятийным анализом интенции, которую эта теория возвращает от пары *что–почему?* к вопросу *кто?* Не является ли интенция – с феноменологической точки зрения – нацеленностью сознания на то, что я должен нечто сделать? Любопытно, что здесь понятийный анализ намеренно поворачивается к феноменологии спиной: интенция для него не является интенциональностью в духе Гуссерля. Интенция не свидетельствует о том, что сознание трансцендирует само себя. Следуя в этом Витгенштейну, Э. Энском не хочет ничего знать о феноменах, которые могут быть доступными одной лишь частной интуиции, и, следовательно, только частному описанию. Но ведь именно так обстояли бы дела, если бы интенция бралась в смысле «интенция-чего-либо»... Такая разновидность интенции, обращенной в будущее и не верифицируемой самим действием, в принципе, доступна только самому деятелю, который ее объявляет. С точки зрения понятийного анализа, признающего только обыденный языковой критерий, интенция-чего-либо имеет место лишь как *объявление* об интенции. Что же касается необъявленной интенции, то никто не знает, что это такое. Но ведь поверхностная грамматика объявления об интенции является неопределенной: ничто не отличает будущего времени интенции (я собираюсь гулять) от будущего времени оценки будущего (я заболел) и будущего времени приказа (не слушайте меня). Помимо поверхностной грамматики, не срабатывает истинностный

¹ Ж.-Л. Пети в неизданной работе «Семантика действия» (La Sémantique de l'action. Université Paris I – Sorbonne, 1988) показывает, что так называемая Оксфордская школа обращается, по существу, к традиционной философии здравого смысла, чтобы заполнить пустоту, образованную «Философскими исследованиями» (§ 611–660) между семантическим уровнем языка и действительным опытом действия. С тех пор парадоксы «Исследований» занимают стратегическую позицию в аналитической философии действия.

критерий объявления об интенции, если интуиция значения «я намерен...» считается нередуцируемой.

Означает ли это, что понятийный анализ интенции невозможен? Препятствие можно обойти, если, следуя в этом обыденному языковому употреблению языка, мы будем различать три вида употребления термина «интенция»: сделать или делать нечто интенционально; действовать с (*with*) определенной интенцией; иметь интенцию-чего-либо. Только третий вид содержит явную ссылку на будущее. Зато референция к прошлому чаще всего бывает в случае с действием, произведенным интенционально. Но, главным образом, дело в том, что лишь третий вид употребления подпадает под анализ только на уровне объявления интенции. Два остальных являются вторичными квалификациями действия, наблюдаемого всеми. Игак, начнем с наречного употребления термина «интенция» (адъективный эквивалент¹ которого – «интенциональное действие»). Это употребление не обязывает ни к каким нарушениям правил дескрипции.

Подобный разбор проблемы фрагмент за фрагментом (*piecemeal*) является весьма примечательным для нашего собственного исследования: выбрав в качестве стержня анализа наречное употребление интенции, мы ставим в привилегированное положение еще и употребление, которое наименее явно свидетельствует об отношении интенции к деятелю. Насколько тесной кажется связь между интенцией-чего-либо и тем, кому она принадлежит, настолько интенциональная квалификация действия может сложиться независимо от всякого рассмотрения отношений обладания, сопрягающих действие с деятелем. Критерий интенционального – а, стало быть, *что?* действия – на самом деле представляет собой форму, которую принимают определенные ответы, даваемые на вопрос *почему?* В этом смысле вопросом *что?* управляет *почему?*, которое в той же мере отдаляет нас от вопросов *кто?*

Центральный тезис фактически выражается в следующих терминах: «Что отличает интенциональные действия от тех, которые такими не являются? Предлагаемый мной ответ состоит в том, что определенный смысл вопроса *почему?* применяется именно к действиям, и смысл этот, само собой разумеется, таков, что соответствующий ему ответ, если он позитивный, образует основание для действия»². И как раз в испытании этого критерия проявляется пронизательность того анализа, который притупит резкие дихотомии предшествующего анализа и, как ни парадоксально, проторит путь духу геометрии, свойственному теории действия, диаметрально противоположной

¹ Выраженный через прилагательное. – *Прим. пер.*

² *Anscombe E. Intention*, p. 9.

предыдущей. На самом деле, критерий, связанный с вопросом *почему?*, отнюдь не заканчивает игру; его *применение* открывает доступ к чрезвычайно разнообразному полю смешанных примеров и контрпримеров, когда он не способствует нашему проникновению в лабиринт анализов, где у читателя возникает изрядное ощущение блуждания. Эта забота о тонких различиях прежде всего выражается в исследовании случаев, когда вопрос *почему?* не может быть задан. Такой была уже предосторожность, предпринятая Аристотелем в анализе *prohairèsis* 'а (предпочтительный выбор): случай неведения, случай принуждения. Эנסком вводит более тонкое различие: все зависит от того, при каком описании действия деятель не осознавал (*was unaware*) того, что он собирался сделать (он не знал о шуме, который поднимется, когда он будет перепиливать доску). Но основная жертва здесь – резкая оппозиция между основанием для действия и причиной. Так, существует целый набор случаев, когда такая оппозиция действует лишь в крайних случаях. Смешанные случаи являются в этом отношении самыми интересными. Кроме того – полагает Энском – вся проблематика причинности оказывается крайне запутанной; следовательно, можно ограничиться утверждением о том, что в некоторых из приемлемых ответов на вопрос *почему?* наше употребление термина «причина» показательно. Как мы писали выше, мы охотно и правомерно говорим о том, что побудило кого-либо к действию. Даже понятие ментальной причины занимает законное место в некоторых описаниях интенциональных действий (меня восхищает военная музыка; вот почему я шагаю в ногу). Чаще всего встречаются случаи, где основание для действия и причина тяготеют к совпадению, – это случаи, когда мотивы осознаются ретроспективно (*backward-looking motives*) (например, месть или благодарность); проспективные же мотивы соответствуют, скорее, интенции, с которой мы действуем. Об этом поговорим дальше. Мы видим, насколько расплывчата граница между основанием для действия, проспективным мотивом, ментальной причиной и просто причиной («Гримасничающее лицо заставило меня вздрогнуть»). Стало быть, критерий вопроса *почему?* остается жестким, а его применение – поразительно гибким.

Что же получилось из оппозиции между действием и событием, которую в предшествующем анализе мы разобрали прежде оппозиции между мотивом и причиной? Здесь точка зрения Э. Энском опять-таки оказывается весьма гибкой. С одной стороны, она убеждена, что интенциональное действие представляет собой объект описания, чем свидетельствует место, занимаемое понятием действия при таком описании; в этом смысле «что» описания относится к сфере знания, которое может быть истинным либо ложным. В дальнейшем мы вернемся к этой настоятельной необходимости дескрипции в

аналитической философии. С другой же стороны, интенциональные действия образуют подкласс вещей, известных без наблюдения: я не говорю, что знаю, что я сделал то-то или то-то, потому что это наблюдал. Именно делая то, что мы знаем, мы делаем то, что мы сделали, и го, почему сделали. Это понятие знания без наблюдения, о котором мы уже говорили выше и которое также называется практическим знанием (знать-как, но не знать-что), неоспоримо сближает позицию Э. Энском с позицией сторонников дуализма языковых игр.

Но не следует полагать, будто понятие практического знания призывает нас учитывать отношение действия к собственному агенту, хотя во всех рассмотренных случаях глаголу действия предшествует личное местоимение. Критерий, имеющий в виду вопрос *почему?* и приемлемые ответы на этот вопрос, ставят в привилегированное положение объективную сторону действия, то есть достигнутый результат, который сам является событием. Как едва ли не парадоксально говорит Энском: я делаю то, что происходит. Затумашивание агента действия еще более усиливается выделением объективной стороны основания для действия. Возобновляя начатый выше анализ охоты-к, автор систематически рассматривает форму английского герундива (*wanting*), никогда не принимая во внимание выражения «у меня есть охота-к» (*I want*); так, она пишет: изначальный смысл выражения «иметь охоту-к» – пытаться достичь (*trying to get* – грамматический герундив допускает возможность этой элизии субъекта при глаголе, выраженном в глагольных временах). Что же касается чаще всего называемой формы охоты, а именно – желания, то, что идет в счет для понятийного анализа – не нехватка и склонность, ощущаемые субъектом, ими затронутым, а «характер желательности», то есть то, в качестве чего нечто является желаемым. Почему происходит такое акцентирование объективной стороны желания? На двух основаниях. Первое – забота о том, чтобы учесть оценочное измерение, неотделимое от дескриптивного измерения, однако же без введения моральных соображений в понятийный анализ. Второе основание – забота о том, чтобы найти умопостигаемый переход между интенциональным действием (в смысле «интенционально сделанного») и действием в интенции-к.

Это второе значение слова «интенция» касается того, что мы называли выше «перспективным мотивом». Но необходимо как следует уразуметь, что тем самым мы не допускаем нового введения какой-то внутренней реальности, доступной одному лишь деятелю. Действие присутствует, и, чтобы описать его, мы его объясняем. Но объяснять его нацеленностью на конечный результат, означает попросту переходить к практическому рассуждению, которое наделяет основание для действия дискурсивной сложностью, в то время как характер желательности относится к предпосылкам. Мы обретаем

здесь твердую почву, когда-то намеченную Аристотелем под названием практического силлогизма, хотя необходимо корректировать его современные интерпретации, и даже интерпретации самого Аристотеля (в той мере, в какой он ставит этот анализ на службу морали, и, прежде всего, в той мере, в какой нет ясного понимания того, что вывод из силлогизма представляет собой действие). Э. Энском говорит, что ошибочно превращать практический силлогизм в доказательное рассуждение, тогда как это – рассуждение, приводящее к действию. Значение практического рассуждения на самом деле состоит в том, чтобы представить будущее положение вещей как последующую стадию процесса, рассматриваемое действие которого образует предшествующую стадию. В выражении «я делаю то-то, имея в виду то-то», акцент ставится не на «я», а на «имея в виду то-то», то есть на отношении зависимости между двумя положениями вещей, одно предыдущее, другое последующее.

Именно здесь взаимная импликация между вопросом *что?* и вопросом *почему?* развертывается на полную мощь в двух направлениях: от описания к объяснению, и наоборот, от объяснения к описанию, в той мере, в какой порядок, введенный в ряд оснований действия практическим рассуждением, отражается от самого описания действия¹.

Комичность ситуации состоит в том, что как раз эта взаимная включенность вопроса *что?* и вопроса *почему?* способствовала забвению вопроса *кто?* Я объясняю для себя это, на первый взгляд, поразительное явление следующим образом. По-моему, именно исключительная забота об истинности описания привела к убыванию интереса к связи действия со своим агентом. А ведь привязка действия к агенту ставит вопрос о правдивости, а не об истине в описательном смысле термина. Как раз этой проблемой мы займемся

¹ Напомню пример, сделавший знаменитым анализ Э. Энском: Человек качает воду в цистерну, снабжающую дом питьевой водой. Кто-то нашел средство систематически отравлять источник медленно действующим ядом, действие которого проявится, когда бороться с ним будет слишком поздно. В доме постоянно живет небольшая группа активистов, агитирующих за политических заправил, возглавляющих крупное государство. Эти заправилы занимаются уничтожением евреев и, возможно, готовят мировую войну. Человек, отравивший источник, вычислил, что, если эти люди будут уничтожены, то к власти придут его хозяева, которые будут хорошо управлять, и даже установят царство небесное на земле, обеспечив счастливую жизнь целому народу. И он внес в свой расчет не только яд, но и человека, работавшего насосом. Смерть обитателей дома, разумеется, вызовет всевозможные иные последствия: например, некоторое количество людей, незнакомых этим людям, получают наследство, источник которого останется для них неизвестным. Чтобы усложнить пример, добавим: рука человека, работающего насосом, поднимается и опускается. Определенные мускулы, названия которых известны медикам, сокращаются и расслабляются. В определенных

впоследствии при анализе объявления интенции, тогда как пока мы ее систематически оставляли в стороне. Это показывают также случаи ложной ссылки на других или на самого себя, пренебрежение автора действия собственными намерениями, или просто-напросто колебания, споры внутри души, относимые Аристотелем к размышлениям. В этой связи отношения «средство—цель» и сопрягающаяся с ними логика не исчерпывают значения интенции, с которой производится действие. Интенция, как мне кажется, кроме прочего, подразумевает чистый акт целеполагания (*act of intending*), смещенный нами с первого места. Я хочу здесь сказать, что вопрос о правдивости, отличающийся от вопроса об истине, относится к более общей проблематике аттестации, подходящей для вопроса о самости: к этому регистру принадлежат ложь, обман, пренебрежение, иллюзия. Возможно, стилю аналитической философии и ее почти исключительной заботе об описании, а также подходящим для описания критериям истины подобает затушевывать проблемы, касающиеся аттестации. Если возможность усомниться в правдивости объявления об интенции свидетельствует против ее описательного характера и против сопрягаемого с описаниями притязания на истину, то уже одна эта возможность сомнения сама по себе доказывает, что поставленная проблема относится к феноменологии аттестации, которую невозможно свести к подходящей для описания критериологии. Тесты на искренность (о чем мы впоследствии неторопливо порассуждаем в исследовании, посвященном нарративной идентичности), представляют собой не верификацию, а испытания, завершающиеся, в конечном счете, в акте доверия, в последнем свидетельстве, какими бы ни были промежуточные эпизоды подозрения. Бывают моменты, признает Э. Энском, когда лишь сам человек может сказать, какова его интенция. Но сообщение об этом принадлежит к порядку признания:

нервных волокнах производятся определенные вещества, формирование которых в ходе намеренного движения интересует физиологов. Когда рука шевелится, она отбрасывает тень на булыжник, на котором в результате появляется лицо, взгляд которого как будто бы выходит из булыжника. Кроме того, насос производит серию скрежещущих звуков, раздающихся в непрерывном ритме. Вопрос, ставящийся этим примером, таков: что именно собирается делать человек? Каково *единственное* описание его действия? Ответ: вопрос допускает столько ответов, сколько позволяет многоступенчатая структура «имея в виду то-то...»; все описания одинаково уместны. В частности, можно с одинаковым успехом называть действие в зависимости от первой вещи, какую мы делаем, как и в зависимости от подразумеваемого конечного результата. Упоминается ли деятель в каждом вопросе и в каждом ответе — для цепочки оснований для действия, регулирующих цепь подразумеваемых результатов, — неважно. Но ведь именно эта цепочка оснований для действия и позволяет ответить на вопрос: имеем ли мы дело с четырьмя действиями или с четырьмя описаниями одного и того же действия: качать насосом, наполнять цистерну, отравлять жильцов, развязывать войну. См.: Intention, § 23sq.

будучи выражением внутреннего свидетельства, признание принимается либо не принимается. Но оно никогда не служит эквивалентом публичного описания; это исповедь, сообщенная другим людям. То, что Энском называет познанием без наблюдения, на мой взгляд и против воли автора, принадлежит к этому регистру аттестации. Я полностью согласен, что аттестацию цели интенции проводит не «какой-нибудь чужой взгляд, наблюдающий за действием в ходе него» (§ 32). Аттестация как раз ускользает от взгляда, если взгляд выражается в суждениях, которые можно считать истинными или ложными; правдивость не есть истина в смысле приравнивания познания к объекту¹.

Именно из-за невозможности тематизировать эту аттестацию Э. Энском в своем понятийном анализе не в состоянии детально рассмотреть третье значение термина «интенция»: интенция-чего-либо... Вспомним, под воздействием аргументов это значение, важнейшее с феноменологической точки зрения, оказалось в начале данного исследования перемещенным с первого места на третье. Возвращаясь к этому значению в конце своей книги, автор ограничивается утверждением о том, что критерий, связанный с вопросом *почему?* и подходящими ответами на него, относится также к интенции объявленного действия. Это равносильно утверждению о том, что отмеченность будущим временем, разделяемая интенцией с предсказанием или оценкой будущего (то-то вскоре случится), является не различием, а лишь объяснением с помощью конкретных оснований; с этой точки зрения, неважно, будет ли интенция выполнена или нет, или же объяснение ограничится лаконичным: потому что мне хочется – и точка. Мы попросту исключили то, что я назову интенцией интенции – а именно специфическую устремленность в будущее, когда то, что предстоит сделать, будет сделано мной, тем же самым (*ipse*), кто говорит, что сделает это². Иначе говоря, из интенции исключено то, что ставит ее на путь обещания, даже если у непоколебимой интенции отсутствуют общепринятые и публичные рамки явного обещания.

В заключение следует сказать, что интенция-чего-либо, разжалованная в третий ряд посредством понятийного анализа, возвращается

¹ Вопрос об аттестации (и связанный с ним вопрос об истинности) медленно пробивает себе путь от исследования к исследованию, и лишь в Десятом исследовании подвергается фронтальному рассмотрению.

² След этой проблемы мы находим у самой Энском; выражение интенции она определяет так: «Это описание чего-то, относящегося к будущему, когда говорящий является своего рода деятелем; описание, которое он обосновывает (если он действительно его обосновывает) основаниями для действия, а именно – основаниями, в силу которых было бы полезным или привлекательным, если бы описание оказалось истинным, но не благодаря материальным доказательствам [*evidence*] того, что оно истинно» (Intention, p. 6).

в первый ряд в феноменологической перспективе. Остается сказать, в каком смысле аттестация интенции-чего-либо является в то же время самоаттестацией.

4. Семантика действия и онтология события

Третья ступень охвата вопроса *что?* вопросом *почему?* со следствием этого явления – почти полным исчезновением вопроса *что?* – достигается в теории действия, где пара вопросов *что?* и *почему?* вдохновляется *онтологией безличного события*, превращающей само действие в подкласс событий. Эта двойная – логическая и онтологическая – редукция проведена Дональдом Дэвидсоном в серии статей, объединенных в сборник с многозначительным названием «Действия и события»¹.

Эта теория начинается с видимого парадокса. Если она фактически начинается с подчеркивания телеологического характера, который отличает действие от всех остальных событий, то эта описательная черта вскоре подчиняется *причинной* концепции объяснения. Именно в этом подчинении состоит решающий вклад этой теории действия, настолько «топорной», настолько, да будет позволено сказать, бесхитростной, что анализы Э. Энском по сравнению с ней могут показаться импрессионистскими. В свою очередь, причинно-следственное объяснение в стратегии Дэвидсона служит тому, чтобы вставлять действия в рамки не тайной, а явной онтологии, делающей из понятия события – в смысле случайно встречающегося явления – класс нередуцируемых единств, которые невозможно рассматривать на равных основаниях с субстанциями в смысле фиксированных объектов. Эта онтология по своей природе безличного события, на мой взгляд, структурирует все гравитационное пространство теории действия и препятствует эксплицитному тематическому рассмотрению отношений действие–деятель, которые, тем не менее, непрестанно затрагивает анализ. Я вижу в этой неудаче возврата действия к агенту побудительную причину к тому, чтобы, воспользовавшись этим крахом, искать в другой онтологии, более созвучной поискам самости, подлинное место сопряжения между действием и агентом.

1. Продвигаясь по порядку, я буду проводить анализ в пределах группы очерков, посвященных отношениям между *интенцией* и *действием*, взяв в качестве путеводителя первый из упомянутых очерков: «Действия, основания и причины»².

¹ Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxford: Clarendon Press, 1980.

² Davidson D. Actions, Reasons and Causes // Essays on Actions and Events, p. 3–19.

Этот очерк, ставший сразу и первым шагом, и произведением мастера, заставил равняться на себя всю философию действия, вынужденную определиться по отношению к новому ориентиру. Этот первый очерк – впоследствии мы скажем, какому значительному пересмотру он подвергся в последнем очерке из данной группы, озаглавленном «Intending»¹ – тематически не рассматривает онтологическое основание теории действия в онтологии события, но предполагает теорию действия на каждом шагу; очерк ограничивается неумолимым сведением телеологического объяснения (которое пытались сочетать с описанием действия в терминах интенции) к причинно-следственному объяснению. Фактически значение и до определенной степени парадоксальный характер теории Дэвидсона заключается в том, что она начинается с признания телеологического характера действия в дескриптивном плане. Что отличает действие от всех остальных событий, так это как раз интенция. Действия, конечно же, являются событиями в той мере, в какой их описание обозначает нечто происходящее, как подсказывает грамматика глаголов, но никакая грамматика не позволяет провести резкого различия между глаголами, которые не обозначают действия, такими, как «спотыкаться», и глаголами, которые обозначают действия, такими, как «ударять» или «убивать». В этом смысле различие между «способствовать» и «происходить», на котором безусловно настаивали предшествующие авторы, оказывается в пределах описания событий. И как раз интенция образует отличительный критерий действия среди всех прочих событий.

Но в каком смысле следует воспринимать слово «интенция»? В описании этого слова Д. Дэвидсон заимствует предложенное Э. Энском различие между несколькими возможностями языкового употребления термина «интенция»: интенция-с-которой..., интенционально, интенция-чего-либо... Принятая в 1963 г. стратегия состоит в том, что Дэвидсон тоже ставит в привилегированное положение наречное употребление интенции (*X* сделал *A* интенционально) и подчиняет ему ее субстантивное употребление (*A* имеет интенцию сделать *X* в обстоятельствах *Y*): «интенция-с-которой» считается простым дискурсивным расширением наречия «интенционально». Эта стратегия оправдана на нескольких основаниях. Прежде всего, рассматривая интенцию как наречие действия, можно подчинять ее описанию действия постольку, поскольку оно является *свершившимся* событием; примечательно, что в большинстве канонических примеров, где подвергаются логическому анализу предложения действия, глаголы выражаются в прошедшем времени: Брут убил Цезаря и т. д.; именно здесь – источник затруднения в анализе интенции-чего-либо,

¹ Davidson D. Intending // Essays on Actions and Events. p. 83–102.

где ориентация на будущее отмечается столь же сильно, сколь мало она подчеркивается в форме прошедшего времени действия-события. Другой аргумент: Дэвидсон разделяет с аналитической философией в целом крайнее недоверие по отношению к тем мистическим реальностям, какими являются воления, все-таки не отвергая понятия ментального события, так как желания и верования, которые вскоре будут помещены в позицию причинного antecedenta, так или иначе представляют собой ментальные события. Но эти ментальные события таковы, что они совместимы и с их физикалистской версией, о которой я здесь говорить не буду. Стало быть, спутывает здесь карты не понятие ментального события, а такая разновидность события, которую невозможно вписать в схему antecedентной причинности, разработкой которой мы займемся впоследствии. В конечном счете, именно возможность воспользоваться причинно-следственной схемой ставит в привилегированное положение наречное употребление термина «интенция». И теперь происходит как раз это перенесение телеологии из дескриптивного плана в объяснительный план причинности.

По правде говоря, в случае с интенцией, взятой в наречном смысле, описание равносильно объяснению. Описать некое действие как сделанное интенционально, означает объяснить его посредством основания для деятеля сделать то, что он сделал. Иначе говоря, это означает дать объяснение в форме *рационализации*; это все равно, что сказать, что приведенное основание «рационализирует» действие. Исходя из этого, тезис Дэвидсона разворачивается в два приема: прежде всего, он эксплицирует то, что означает «рационализировать»; затем показывает, что рационализация представляет собой разновидность причинно-следственного объяснения. О ком-нибудь можно сказать, что у него есть основание сделать нечто, если, с одной стороны, у него имеется известное «отношение-за» – благоприятное отношение, склонность к действиям определенного рода, когда под склонностью понимается нечто более широкое, чем желание; охота (*wanting*), благоприятное отношение, включая обязательства и всевозможные частные или публичные цели деятеля; с другой стороны, вера (познание, восприятие, наблюдение, воспоминание) в то, что действие агента принадлежит к данной категории действий. (Мы можем заметить, что агент здесь назван. Но будет ли он тематизирован в качестве такового?) Словом, интенциональное действие есть действие, совершенное «на некотором основании». Мы сможем назвать «главным основанием» совокупность, образуемую благоприятным отношением и верой: «познать главное основание, на котором некто действовал так, как он действовал, означает познать интенцию, с которой было совершено действие»¹.

¹ «To know a primary reason why someone acted as he did is to know an intention with which the action was done» (*ibid.*, p. 7).

Именно на базе такого приравнивания основания для действия к интенции, с которой мы его совершили, Дэвидсон провозглашает свой основной тезис, согласно которому объяснение через основания является разновидностью причинного объяснения. Для него это, прежде всего, тезис здравого смысла: не спрашиваем ли мы о том, что побудило, привело (а по-английски *caused*) кого-либо сделать то, что он сделал? Кроме того, этот тезис аналогичен для всякой онтологии события. По существу, что же такое причинность, если не отношение между сингулярными и дискретными событиями? Однако – в противоположность аргументу, высказанному в предыдущем абзаце, – основание и действие являются событиями благодаря их случайному характеру (предрасположенность становится основанием для действия, лишь пробивая себе внезапный доступ), а, кроме того, они являются отчетливо выделяемыми событиями, которые можно называть и описывать по отдельности; стало быть, речь идет о серьезных претендентах на роли причины и следствия; на этом основании ментальное событие, рассматриваемое под углом случайности, является в полном смысле аналогичным внезапной трещине, превращающей дефект конструкции моста в событие, вызывающее катастрофу.

Добавим еще – и этот пункт тем более деликатен, что причинно-следственную теорию нельзя смешивать с теорией номологической: нет необходимости познавать закон, чтобы утверждать причинно-следственную связь, которая, как мы сказали, управляет конкретными событиями. Этот разрыв между причинным и номологическим объяснением позволяет устранить главное препятствие, противопоставленное в аналитической философии причинной интерпретации объяснения действия посредством причин. А ведь это, по меньшей мере, вероятно¹.

¹ Дэвидсон признает, что здесь мы имеем дело со слабым вариантом Юмова определения причинности. Причинность, разумеется, принимает во внимание сингулярные события, поскольку она учитывает лишь сходство между тем, что она называет «объектами»; но, кроме прочего, причинность сохраняет регулярность в повторении; тем самым причинную связь можно наблюдать без знания соответствующего закона. П. Стросон, в одном из очерков, посвященных работам Дэвидсона (*Causation and Explanation* // *Vermazen B. and Hintikka M.B. (ed.) Essays on Davidson's «Actions and Events»*. Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 115–136), привносит в тезис Дэвидсона подкрепление, которое, однако же, могло бы, в конечном счете, и ослабить его: он замечает, что на простом уровне обычного наблюдения феномен производства («способствовать», так активно обсуждаемое понятие в аналитической философии) подвергается типизации, благодаря чему возникают закономерности, которые, в свою очередь, – на другом уровне объяснительного дискурса – управляются подлинными законами; так, мы видим, как трактор тянет или толкает нечто – подобно тому, как мы сами можем тянуть или толкать что-либо силой своих рук. Так происходит в разного рода «механических взаимодействиях», как выразился Стросон. В данном случае, тезис, включающий телеологию в причинно-следственную связь между конкретными событиями, рискует утратить не только парадоксальный, но даже и различающий характер. Как наперебой подчеркивали

Я и сам в книге «Время и рассказ. I» защищал понятие сингулярного причинно-следственного объяснения в плане исторического познания (вслед за Максом Вебером и Реймоном Ароном). Кроме того, чуть выше я выразил собственные сомнения по отношению к чисто дихотомической паре понятий «мотив-причина». Но здесь я довольствуюсь простым набором языковых ситуаций, в которых кажется правомерным рассматривать мотивы как причины. Я хотел бы продвинуть свое рассуждение дальше и предложить такую интерпретацию мотивации, которая сразу и удовлетворяла бы феноменологической интуиции, и предлагала бы альтернативу причинной теории Дэвидсона в том, в чем последняя остается, по существу, юмианской. Если феноменология охоты-к требует переработки идеи мотивации, которая, как мы сказали, учитывала бы измерение пассивности, соотносительное, как представляется, с идеей действия, – то как будто бы требуется и параллельная переработка понятия причины, чтобы оторвать его от юмовской модели. С одной стороны, кажется, будто именно привлекательность этой модели помешала принять во внимание случаи, когда мотив и причина неразличимы, а именно – все случаи, в которых выражается старая идея действенности, и даже идея диспозиции, вновь введенная в обращение Райлом в «Понятии сознания»¹. С другой стороны, конечно же, можно возразить, что идея действенности, изгнанная из физики Галилеевой революцией, попросту реинтегрировала собственное место рождения, свою родину в опыт желания; но мы не можем удовлетворяться анализом,

другие авторы, понятие причины разворачивает такую полисемию, что мы больше не знаем, благодаря ли какому-то незамеченному антропоморфизму мы полагаем, будто видим, как бульдозер нечто толкает подобно тому, как мы толкаем камень, прилагая физические усилия – или же благодаря переносу с вещей на нас мы применяем к нашему собственному действию механическую модель. Кроме того, Стросон перемещает всякий интерес с этого вопроса приоритета в той мере, в какой основной разрыв для него располагается не между человеческой причинностью (независимо от того, состоит ли она в усилии или во взвешивании мотивов) и причинностью материальной, а между *естественным* характером причинно-следственного отношения между конкретными событиями и обстоятельствами и *не естественным* характером объяснительного отношения, связывающего между собой не сами события, а тот *факт*, что они происходят. Однако, согласно Стросону, факты обозначают *положения вещей*, которые – строго говоря – не происходят, а лишь иллюстрируются на единичных примерах. Я здесь не вступаю в открытую Стросоном дискуссию, касающуюся отношений между положениями вещей (вневременными) и событиями (эффемерными). Дэвидсон посвящает этой дискуссии два очерка: «События как частные» [Events as Particulars] (1970) и «Вечные и эффемерные события» [Eternal vs. Ephemeral Events] (1971), воспроизведенные во втором разделе книги «Actions and Events», p. 181–203.

¹ Ryle G. The Concept of Mind, London, New York: Hutchinson's University Library, 1949 [Русск. пер.: Райл Г. Понятие сознания. М., 2000. Гл. «Диспозиции и явления», с. 122–157]; trad. fr. de S. Stern-Gillet. La Notion d'esprit. Paris: Payot, 1978.

который ограничивался бы восстановлением архаического значения причины, чтобы воздать должное опыту, когда мотив действительно переживается в качестве причины. Сама грамматика понятий «импульс», «предрасположенность», «эмоция», словом – грамматика понятия «аффект», требует, чтобы интенциональный характер действия выражался в той разновидности причинно-следственного объяснения, которая соответствует ему. Это объяснение может быть только телеологическим¹.

Что же такое телеологическое объяснение? Это объяснение, в котором порядок как таковой является фактором собственного производства, это *self-imposed*² порядок. Сказать, что событие происходит, потому что оно рассматривается в качестве самоцели, означает не обратиться к некоей скрытой сущности, *virtus dormitiva*³ или чему-то подобному, а описать систему и закон системы такими, что в этой системе событие происходит потому, что производшие его условия являются необходимыми для пути к этой цели, или, цитируя Чарльза Тейлора: «Условие возникновения события состоит в том, что осуществляется такое положение вещей, которое приведет к необходимой цели, или в том, что такое-то событие требуется для такой-то цели». Итак, сказать, что животное подстерегает свою добычу, равнозначно тому, чтобы сказать, что та разновидность действия, которая описывается как подстерегание, в репертуаре возможных типов поведения требуется для того, чтобы удовлетворить голод. Тем самым мы не постулируем никакой предшествующей или внутренней реальности; мы лишь говорим, что факт для события, требуемого данной целью, представляет собой условие появления этого события. Можно хорошо пронаблюдать тот факт, что состояние системы и ее окружение таковы, что они требуют данного события (такого-то поведения: здесь – подстерегания); столь же наблюдаемым является факт, что это предшествующее условие можно установить независимо от материального доказательства, произведенного самим событием.

Исходя из этого, задача семантики действия состоит в том, чтобы установить соотношение между формой закона, свойственного телеологическому объяснению, и дескриптивными чертами, которые привели нас к утверждению, что мотив выполняет свою функцию лишь тогда, когда он является еще и причиной. Тогда между обычным языком и телеологическим объяснением возникает интересное соотношение, действующее в двух направлениях. В первом направлении форма телеологического объяснения представляет собой

¹ Нижеследующим анализом я обязан Чарльзу Тейлору, см.: *Taylor Ch. The Explanation of Behaviour*. London: Routledge and Kegan Paul, 1954.

² Англ. – навязанный самим собой. – Прим. пер.

³ Лат. – спящая сила. – Прим. пер.

имплицитный смысл объяснения действия через предрасположенности; в этом случае можно говорить о трансцендентальной дедукции телеологического объяснения, исходя из характера обыденного дискурса, которому способствует это объяснение. Классифицировать действие как *интенциональное* означает решать, посредством какого типа закона его следует объяснять, и в то же время исключать (*to rule out*) определенный тип объяснения; иначе говоря, это означает принять решение о форме закона, который управляет действием и в то же время исключает механический характер этого закона; здесь «описывать» и «объяснять» совпадают; дескриптивный класс – то же самое, что и стиль объяснения: вопрос *что?* реализуется в вопросе *почему?*; высказанное с некоей целью равносильно описанию; объяснение представляет собой переописание с конкретной целью. Эпистемология телеологической причинности узаконивает предельный характер обыденного языка. Но в противоположном направлении – если телеологическое описание эксплицирует форму, характерную для описания средствами обыденного дискурса (предрасположенность к...), то обыденный дискурс добавляет к форме описания отсылку к феноменологическому характеру опыта действия, характеру, не содержащемуся в данной форме (которая – как таковая – сводится к закону некоей системы); вот почему в феноменологическом описании содержится больше, нежели в телеологическом; к общему понятию объяснения через цель человеческий опыт добавляет понятие *осознанной* ориентации, относящейся к деятелю, способному признать себя в качестве субъекта собственных действий; опыт здесь – не только применение закона; опыт конкретизирует закон, обозначая интенциональное ядро сознательно ориентированного действия.

Альтернативная интерпретация, которую я предлагаю здесь для отношений между причинностью и мотивацией, на мой взгляд, не покрывает наречного значения понятия «интенция», но открывает новый путь понятию «интенция-чего-либо».

2. На мой взгляд, подлинная проблема, поставленная анализом действия у Дэвидсона, в сущности, не в том, чтобы узнать, являются ли причинами основания для действия в случаях, когда интенция берется в форме наречия, а в том, обоснованно ли считать субстантивное употребление интенции – интенцию-чего-либо – производным от ее наречного употребления.

Мы уже заметили, что в аналитической философии «интенция, с которой» действие совершено, облекается по преимуществу в одну из глагольных форм прошедшего времени. И это не удивительно, коль скоро событие-действие считается свершившимся; однако удивительно то, что глагольное время не становится объектом никакого

специального анализа; однако в случае с интенцией-чего-либо, ориентация которой на будущее, как мы увидим в дальнейшем, отчетливо выражена, обойтись без этого невозможно. И тогда мы можем задаться вопросом о том, не следует ли учитывать *временное* измерение в анализе интенции, и является ли интенция-с-которой, с ее ориентацией на прошлое оставшейся не замеченной, в этом отношении смягченной (а то и неполноценной) формой интенции-чего-либо, а для нее существен разрыв между интенцией и действием. Что же касается нулевого разрыва, то это вообще не разрыв, а своего рода одновременное сопровождение. Если мы спросим кого-нибудь задним числом, почему он сделал то-то или то-то интенционально, спрошенный ответит, усиливая интенцию-с-которой он действовал до уровня интенции-чего-либо: основание для его действия – интенция-чего-либо, которую он сформировал бы, если бы поразмыслил, если бы у него было время поразмышлять.

Но получается так, что это первое смягчение, смягчение временного измерения, имеет некоторое отношение ко второму смягчению, касающемуся референции к *деятелю* в формулировке действия-события и его основания-причины; атрибуция действия и его оснований деятелю не игнорируется, но и не тематизируется; она остается невыделенной¹. Она отсутствует даже в формулировке C2, комментарий к которой посвящен весь очерк: «Первооснова действия есть его причина»². Так что, не будет ли извращенным следствием ориентации на онтологию события, – затемнять атрибуцию действия деятелю в той мере, в какой для понятия «событие» безразлично, вызвано ли (*brought about*) оно людьми или вещами?

¹ Деятель характеризуется Дэвидсоном в теореме C1: «R является главной причиной, по которой деятель совершил действие A при описании d, только если R состоит в склонности деятеля к действиям, наделенным известным свойством, – а также в вере деятеля в то, что A при описании d сохраняет это свойство (Essays on Actions and Events, p. 5). Можно с удивлением уловить момент смягчения референции по отношению к деятелю в следующей декларации: «познавать первопричину, в силу которой некто действовал так, как действовал, означает познавать интенцию, с которой было совершено действие» (*ibid.*, p. 7). Практические силлогизмы, построенные на этом основании, фактически упоминают только «характер желательности» благоприятного отношения (заимствуем удачное выражение Э. Энском из «Интенции»).

² (Davidson, *ibid.*, p. 12). Подтверждение этого смягчения мы найдем в референции к деятелю в очерке, посвященном понятию «agency» (*ibid.*, p. 43–61), которое я перевожу как «способность действовать». Мы могли бы ожидать, что найдем под этим заглавием анализ присущей деятелю способности к действию. Но это не так; речь идет лишь об отличительном критерии действий в полном смысле слова (*deeds and doings*) по отношению к событиям, представляющим собой чистые случайности (*happenings*), когда интенциональный характер как будто бы отсутствует. Принципиальный контрпример, здесь рассматриваемый, – пример с *ошибками*. Так, некий адмирал фактически потопил судно «Бисмарк», думая, будто

Это подозрение находит подтверждение в отношении к «чистой интенции», то есть не сопровождаемой действием – «*intending*», согласно заглавию очерка, посвященного ему в 1978 г., стало быть, пятнадцать лет спустя: «Действия, основания и причины»¹. Согласно стратегии, принятой в первом очерке, все значения понятия «интенция» должны образовываться от наречного употребления: «*I was wrong*» («я был неправ») – признает Дэвидсон во введении к сборнику своих очерков (*ibid.*, р. XIII). В сущности, от внимания автора не ускользнуло, что интенция-чего-либо демонстрирует черты изначальности, а именно – ориентацию на будущее, разрыв между интенцией и свершением, и даже отсутствие свершения, и, по меньшей мере, под сурдинку, подразумевание деятеля. И все-таки новый тезис состоит в том, что эти черты не требуют никакого фундаментального пересмотра причинного объяснения в терминах благоприятного отношения и веры, но требуют лишь добавления дополнительного фактора, включаемого в устоявшееся понятие «основания для действия». От этого дополнительного фактора требуется, чтобы он не вводил обманым путем какой-то таинственный акт волевого типа. С чрезвычайной тщательностью расспрашивают нескольких кандидатов: нельзя ли рассматривать процесс формирования интенции как действие? Вероятно, можно, но что же такое ненаблюдаемое действие? Будем ли мы уподоблять интенцию какому-нибудь акту дискурса типа обещания (или повеления)? Такое тоже возможно: но для интенции недостает аппарата соглашения, характера обязательства, которое связывало бы деятеля, и публичного характера объявления – всех черт, отличающих обещание как акт дискурса. Будем ли мы

потопил «Тирпиц»; Гамлет убил Полония, считая, что пронзает неизвестного сквозь занавес. Свойство строить действие, а не какую-то случайность – чему в данном контексте эквивалентен термин *agency* – составляет проблему; ведь никто не сомневается, что рассмотренное событие – топить корабль, убивать человека – является действием, тогда как интенциональный характер в первом приближении отсутствует. Мы спросим: может ли быть *agency* без интенции? Очень тонкий аргумент состоит в том, чтобы показать с помощью простого логического анализа формы предложений действия, что критерий действия остается интенциональным: «Говорят, что человек является агентом действия, если то, что он делает, может быть описано в аспекте, который делает это действие интенциональным» (*ibid.*, р. 46). Собираемся ли мы говорить об интенции деятеля? Отнюдь нет. Все происходит между, с одной стороны, основанием для благоприятного отношения и сопровождающей его верой, а с другой стороны, реальностью свершившегося следствия. Однако же, примечательно, что Дэвидсон в этом контексте не может избежать различия между *event causality* [англ. – событийная причинность. – Прим. пер.] и *agent causality* [англ. – причинность, вызванная деятелем. – Прим. пер.], чтобы объяснить рассматриваемое замещение. Но, по меньшей мере, насколько я знаю, он совершенно не развивает это различие, впрочем, заимствованное у И. Тэлберга (*ibid.*, р. 52).

¹ См.: *Essays on Actions and Events*, р. 83–102.

сводить интенцию к вере в то, что мы сможем выполнить обещание, или что мы выполним его, если будут удовлетворены некоторые условия; или что мы сможем выполнить его, если захотим? Тем самым мы, конечно же, окажемся ближе к цели: но анализ в лучшем случае годится лишь для условных интенций, когда упоминаемые условия принадлежат к порядку внешних обстоятельств. Остается решение, заключающееся в том, чтобы заново заняться анализом благоприятного отношения в форме канонического анализа охоты (*wanting*).

Предшествующий анализ фактически пренебрег оценочной компонентой, а, стало быть, ролью суждения в формировании охоты. Ведь «сформировать интенцию» означает еще и «вынести суждение». Однако существует две разновидности суждения: с одной стороны, суждение, которое можно назвать *prima facie*¹, оно соответствует желанию, к примеру, съесть что-нибудь сладкое, и это желание – не что иное, как рассмотрение характера желательности (снова пользуемся лексиконом Энском)¹; с другой стороны, безусловное суждение (*all-out judgment*), которое может заключать в себе практическое рассуждение. Речь идет о дополнительном суждении, согласно которому желательного характера *достаточно* для того, чтобы управлять действием. Стало быть, одно дело – суждение, которое только высказывается в пользу некоего действия, и другое дело – суждение, которое влечет за собой действие, и поэтому достаточное. Формирование *интенции* – не что иное, как это *безусловное* суждение. Преимущество данной теории в том, что она остается в рамках предшествующего анализа основания для действия, не переставая соблюдать различия между интенцией и простой охотой. Именно это позволяет ввести безусловное суждение в анализ интенционального действия на правах нового элемента. Итак, «*intending* и *wanting* принадлежат к одному и тому же типу положительного отношения, выражаемого ценностными суждениями» (*ibid.*, p. 102). Эта формулировка спасает причинное объяснение интенции.

По-моему, Дэвидсон недооценил переворота, который это добавление безусловного суждения навязывает предшествующему анализу. Вся проблематика, до сих пор державшаяся на расстоянии, а именно – смысл, каковым следует наделить временной компонент *разрыва* и ссылку на *деятеля*, обладающего интенцией, вновь обретает силу под прикрытием безусловного суждения. Так, в последней фразе очерка читаем: «Чистые *intendings* составляют подкласс *all-out judgments*, а именно – тех, что направлены к будущим действиям агента и сформированы в свете его верований» (*ibid.*). Но вместе с этим разрывом

¹ *Лат.* – на первый взгляд. – *Прим. пер.*

² «Назовем суждения, согласно которым действия являются желательными, поскольку они имеют некий атрибут, суждениями *prima facie*» (Davidson, *ibid.*, p. 98).

обнаруживается не только характер предвосхищения, пустого полагания интенции (как мы говорим в гуссерлианской перспективе), но и проективный характер в самом уделе деятеля (как мы говорим в перспективе хайдеггерианской). Что касается предвосхищающего характера интенции, то именно интенция-чего-либо, а не ее наречная форма, составляет основное употребление понятия «интенции». В случае с действием, совершающимся интенционально, временное измерение интенции лишь смягчается и как бы переоткрывается квазисовременным осуществлением. Но если мы рассмотрим действия, которые, как говорится, требуют времени, предвосхищение в некотором роде работает на всем протяжении действия. Существует ли более или менее длящийся поступок, который я мог бы совершить, не предвосхищая сколько-нибудь его продолжения, его свершения, его прерывания? Сам Дэвидсон рассматривает случай, когда я пишу слово и предвосхищаю действие по написанию следующей буквы, не переставая писать данную букву. Как не вспомнить по этому поводу знаменитый пример с декламацией поэмы в «Исповеди» Августина? Здесь подводится итог всей диалектике *intentio* и *distentio*¹, конститутивной для самой темпоральности: я вижу поэму в ее целостности, не переставая читать ее стих за стихом, слог за слогом, когда предвосхищаемое будущее переходит через настоящее по направлению к свершившемуся прошлому.

Что касается проективного характера, относящегося к самому деятелю, то опять-таки интенция-чего-либо образует основное употребление понятия «интенция». В наречном употреблении интенция предстает как простая модификация действия, которую можно считать подклассом безличных событий. Не так обстоят дела с интенцией-чего-либо, напрямую отсылающей к деятелю, которому она принадлежит. В то же время вопрос о приоритете – в феноменологическом плане – между многочисленными употреблениями понятия «интенция» отсылает к соответствующей онтологической проблеме: как узнать, способна ли онтология события принять во внимание принадлежность интенции – а сквозь интенцию, и самого действия – к конкретным личностям.

3. Именно такая онтологическая цель поставлена в тех очерках Дэвидсона, которые образуют вторую часть книги «Действия и события» под заглавием «Событие и причина» [«Event and Cause»]. Бремя аргументации стремится обосновать тезис, согласно которому события, а среди них – и действия, подобно субстанциям, заслуживают того, чтобы называться первичными реальностями, если таковыми мы

¹ *Lat.* *intentio* – напряжение, *distentio* – растяжение. – Прим. пер. См.: Рикер П. Время и рассказ. Т. 1. М., СПб., 2000.

называем реалии, наделяющие истинностными значениями соотносящиеся с ними пропозиции. Этот фрегеанский критерий назначения существования является общим для многих школ аналитической философии. Данные школы различаются только по способу применения этого критерия, то есть по существу, в зависимости от логического анализа предложений, или пропозиций, служащих опорой для требования истины (*truth-claim*). В этом отношении в высшей степени интересно сравнение между тезисом, выдвинутым Стросоном в «Индивидах», который мы сочли основополагающим в нашем первом исследовании, и тезисом Дэвидсона из «Действий и событий». Это сравнение напрямую касается статуса агента действия в онтологическом плане. В «Индивидах» различие между двумя разновидностями базисных партикулярностей – телами и личностями – производится в зависимости от приписывания каждой из сторон различных серий предикатов, психических и физических. Именно так агент действия признается в качестве последней партикулярности, даже если в этом качестве он является еще не «Я» в сильном смысле, придаваемом нами этому термину, но лишь одной из «вещей», о которых мы говорим. У Дэвидсона разрыв, навязанный «логической формой предложений действия» – таково заглавие первого очерка из рассматриваемой серии – проходит между субстанциями, то есть *фиксированными реальностями*, и событиями, то есть *преходящими реальностями*. Но ведь такой разрыв – и в этом моя главная забота – не только не позволяет развивать онтологию деятеля, но и известным образом способствует ее затушевыванию. По существу, личности в понимании Стросона, скорее, ближе к субстанциям в той мере, в какой с ними происходят действия-события. Зато у Дэвидсона в логическом анализе предложения: «Питер нанес удар» важно то, что глагол «наносить» произнесен о Питере и об ударе. Удар располагается в позиции конкретного события. Питер находится в позиции субстанции не в качестве личности, отличающейся от материальных вещей (тел, согласно лексикону Стросона), а в качестве носителя события. Важно здесь именно то, что событие имеет такой же онтологический статус, что и субстанция, будь та вещью или личностью¹.

¹ Я не вхожу в обсуждение Дэвидсоном тезиса Стросона, согласно которому события понятийно зависят от объектов; анализ только что приведенного примера призывает сделать вывод, что «ни категория субстанции, ни категория изменения не являются постижимыми по отдельности» (Davidson, *op. cit.*, p. 175). Равным образом я оставляю в стороне обсуждение тезиса, враждебного онтологии событий, а именно тезиса Р. Чизхолма (См.: Chisholm R. Events and Propositions // *Noûs*. №5. 1971, p. 179–189), согласно которому события – это лишь иллюстрирование на примерах положений вещей (*states of affairs*); последние можно назвать подлинными событиями. Эти два обсуждения, которым посвящены два очерка, принадлежащих к той же серии, разворачиваются в пределах одного и того же круга, определяемого признанием истинностных условий, сопряженных с «логической формой предложений действия».

Чтобы окончательно затушевать специфическую проблематику агента действия, уподобление «изначальных оснований» (благоприятных отношений и верований) ментальным событиям способствует тому, что понятие личности колеблется между событием и субстанцией, никогда не бывая полностью релевантным; в действительности, когда акцент ставится на носителе событий, личность оказывается не привилегированной субстанцией; но когда акцент ставится на понятии ментальных событий, принадлежащих личности, личность стремится раствориться в массе событий, то есть всего, что происходит.

Что же касается того факта, что события следует трактовать на равных основаниях с субстанциями, то выдвинутые Дэвидсоном основания заслуживают рассмотрения, особенно если мы учтем осторожность и скромность, с какими выдвигается этот тезис. Логическая форма предложений действия работает здесь с неоспоримым принуждением. Если объяснение действия основаниями является разновидностью причинного объяснения, а причинность действует между конкретными событиями, то необходимо, чтобы действия были событиями, а эти события существовали, чтобы гарантировать истинностное значение предложениям, которые их описывают. Это сильное утверждение получает подкрепление в многочисленных параллелях, которые анализ логической формы предложений действия находит между субстанциями и событиями. Как, например, мы могли бы сказать, что определенное действие допускает множество описаний (мы много раз встречали такое действие, выраженное в описании *d*), если бы оно не составляло конкретной реальности? В этом отношении начатый Остином анализ извинений и обрисованный выше анализ ошибок приводят иными путями к понятию множественности описаний некоего свершившегося действия. Точно так же обстоят дела с «изменчивой полиадичностью»¹ (*А. Кенни*), благодаря которой к высказыванию о действии всегда можно добавить упоминание о реципиенте, о месте, о времени, о средстве и других обстоятельствах, без того, чтобы изменялось истинностное значение референции к некоему осуществленному действию. Что еще поразительнее: можно ли говорить о количественной идентичности одного и того же действия или о качественной идентичности между двумя действиями? Вопрос об идентичности является настолько главным в речи в защиту онтологии события, что он предоставляет автору основной аргумент в очерке, озаглавленном «Индивидуация событий»². Этот очерк начинается так: «Когда события тождественны, а когда различны?

¹ *Kenny A. Action, Emotion and Will. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.*

² *Davidson D. The Individuation of Events, p. 163 sq.*

Какой критерий существует для того, чтобы решать в ту или иную сторону в конкретных случаях?» (*Ibid.*, p. 163). Ответ следующий: критерии тождественности одни и те же для событий и для объектов-субстанций. Можно ли сказать, что некое действие осуществляется несколько раз (рекуррентность случайности); можно ли было бы количественно измерять обозначение действия (одно, несколько, все), если бы действия не являлись событиями, о которых можно сказать, что они существуют на тех же правах, что и материальные объекты (и мы могли бы добавить – что и личности в положении субстанции)? Все наводит на мысль о подтверждении тезиса о том, что события *индивидуализируются* на тех же правах, что и единичные субстанции. Поэтому можно сделать вывод: «Индивидуация событий, в принципе, не ставит более серьезной проблемы, нежели те, что ставятся индивидуацией материальных объектов. Имеются надежные основания верить в то, что события существуют» (*ibid.*, p. 180).

Исчезновение отсылки к личностям в последнем процитированном утверждении неслучайно и должно насторожить нас. Поставленный вопрос таков: не обречена ли онтология событий, основанная на логическом анализе предложений действия, проведенного со строгостью и изяществом, в которых не откажешь Дэвидсону, на то, чтобы затушевывать проблематику деятеля как *обладателя* своего действия? Кое-какое указание на этот эффект затушевывания содержится в самой дискуссии, на которую делается намек, касающийся тождественности между событиями. От начала до конца речь идет только об идентичности в смысле *idem*, а не в смысле *ipse*, то есть идентичности «Я»¹. На мой взгляд, это затушевывание вопроса

¹ См. определение: «События тождественны, если и только если они имеют точно одни и те же [*same*] причины и одни и те же следствия» (*Davidson D. The Individuation of Events*, p. 179). Какими бы ни были другие критерии тождественности (то же место, то же время), тождественность причинно-следственных отношений является единственным и всегда достаточным условием для того, чтобы установить тождественность событий. Между такими критериями тождественности и позицией единства отношения близки: так, в «Индивидуации событий» читаем: «Куайн отважился сказать: *Нет реальности без тождественности*, в поддержку фрегеанского тезиса, согласно которому мы имеем право утверждать реальности, только если мы готовы наделить смыслом предложения, утверждающие или отрицающие тождественность этих реальностей. Но тогда с большей очевидностью утверждается формулировка: *нет реальности без тождественности*, не следует забывать и ее лингвистический эквивалент: *нет высказывания об идентичности без сингулярного термина*» (*ibid.*, p. 164). Мы твердо держимся на территории, отграниченной Фреге, а именно, признаем, что все фразы, подобные друг другу в том, что касается их истинностного значения, обозначают одну и ту же вещь (одно и то же в смысле *idem*).

о деятеле представляет собой аккумулированный результат ряда стратегических решений, которые могут быть все поставлены под вопрос.

Прежде всего, приоритет, предоставленный интенции-с-которой по сравнению с интенцией-чего-либо, позволил смягчить (хотя полностью устранить не удалось) временное измерение предвосхищения, которое сопровождает рывок «Я» деятеля вперед. Задача эксплицитной феноменологии намерения, как и задача, которую я когда-то обрисовал в начале книги «Волевое и неволевое», состоит в том, чтобы донести до языка невыговоренное изначального выбора.

Затем: включение телеологического объяснения через основания в причинно-следственное объяснение способствовало исчезновению субъекта в пользу отношений между безличными событиями. Задача анализа, имеющего эпистемологический характер, заключается в том, чтобы восстановить права *телеологической причинности* и показать ее сродство с предварительно выявленным феноменологическим моментом интенциональности. Выше мы уже начали это делать.

Наконец, важно задаться вопросом о том, не зависит ли неспособность онтологии события объяснять вменение действия своему деятелю от способа, каким эта онтология вводится. Все происходит так, словно поиски симметрии между случайностью события и постоянством субстанции мешают заняться начатым в «Индивидах» Стросоном сопоставлением между базисными партикулярностями, которыми являются личности и вещи. В этих поисках симметрии между событием и субстанцией вопрос о деятеле становится неуместным. Чтобы ответить на этот вызов в онтологическом плане, где он брошен, следовало бы ввести вопрос о модусе бытия деятеля на другой основе, нежели анализ логической формы предложений действия, – никоим образом не отвергая ценности этого типичного для аналитической философии подхода на его родной почве. Мы считаем, что речь пойдет о *другой* онтологии, которая соответствует феноменологии интенции и только что упомянутой эпистемологии телеологической причинности. Эта другая онтология была бы онтологией бытия в проекте, к которому по праву принадлежала бы проблематика самости, как по праву принадлежит к онтологии события проблематика тождественности.

Задача ближайшего исследования будет состоять в анализе ресурсов понятия *аскрипции* действия агенту – оставленной в подвешенном состоянии по окончании Первого исследования – в перспективе этой

другой онтологии¹. Можно также ожидать, что эпистемологическая роль *аттестации*, к которой мы подходили вплотную несколько раз, переходит на первый план в анализе аскрипции. Ведь ни аскрипция, ни ее аттестация не могут найти место в семантике действия, которую ее стратегия обрекает на то, чтобы оставаться семантикой действия без деятеля.

¹ Исключают ли эти две онтологии друг друга? Я так не думаю: на мой взгляд, они попросту несравнимы из-за различия между своими отправными точками. Приветствовал бы Дэвидсон, со своей стороны, эту иную онтологию, какой является моя по сравнению с его онтологией? Не знаю: тем не менее, я пользуюсь скромностью его суждений, как она выражается в следующем тексте, который я привожу *in extenso* [*в подробном переводе*]: «Мы научились не доверять себе (...) в том, что подсказывает нам поверхностный уровень языка, особенно, когда он касается онтологии. В конечном счете, частные события могли бы не быть в основании нашего миропонимания. Но как решить проблему? Мы были бы в лучшем положении для того, чтобы о них судить, если бы располагали связной и всеохватывающей концепцией условий, по отношению к которым истинны наши общие верования (или предложения, которые мы считаем истинными). Если бы мы располагали такой теорией и если бы такая теория требовала сферы конкретных событий (тогда как мы – вопреки всем нашим усилиям – не находим никакой теории, которая с таким же успехом работала бы и без событий), тогда у нас были бы все воображимые основания говорить, что события существуют. Пока же такой всеохватывающей теории у нас нет, и мы это знаем, но мы можем учиться, делая попытки ее создать» (*ibid.*, p. 181–182).

ИССЛЕДОВАНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

От действия к деятелю

Цель данного исследования – после разочаровывающих результатов предшествующего анализа вновь приступить к вопросу об отношении действия к своему деятелю. Для этого вернемся чуть-чуть назад. В начале предыдущего исследования мы заметили, что вопросы *кто?*, *что?*, *почему?* в применении к семантическому полю действия образуют сеть взаимосвязанных значений – такую, что суметь ответить на один из этих вопросов означает суметь ответить и на всякий другой, принадлежащий к одному и тому же смысловому кругу. Но случилось так, что предыдущее исследование, опираясь на семантику дискурса, прошло по этой сети лишь в одном направлении, постепенно отдаляясь от вопроса *кто?* и приближаясь к паре *что-почему?* Можно ли – по-прежнему опираясь на некую прагматику дискурса – рассмотреть цепь вопросов в противоположном направлении, иначе говоря, подняться от пары *что-почему?* к стержневому вопросу *кто?* Основным препятствием до сих пор здесь было воздействие, производимое на логический анализ предложений действия онтологией события, загораживающее путь возвращения к вопросу *кто?* Именно в этой заблокированной ситуации может показаться уместным вновь обратиться к анализам Стросона – в точке, где мы расстались с ними по окончании Первого исследования. По существу, три тезиса, взятых нами из анализа Стросона, имеют в виду (каждый в свою очередь и с растущей требовательностью) единственный в своем роде языковой феномен, который я – вслед за автором – обозначу термином *приписывание*. Напомню эти тезисы.

1. Личности представляют собой базовые партикулярности – в том смысле, что всякая *атрибуция* предикатов происходит, в конечном счете, либо к телам, либо к личностям. Атрибуция определенных предикатов личностям не переводима на язык атрибуции предикатов телам.

2. «Одним и тем же вещам» – личностям – мы *атрибуируем* психологические и физические предикаты; иначе говоря, личность есть конечное единство, которому мы приписываем два ряда предикатов; стало быть, неуместно полагать какую-либо двойственность единств, соответствующую двойственности психических и физических предикатов.

3. Психические предикаты, такие, как намерения и мотивы, являются *атрибуируемыми* сразу и «Я-сам», и другому, нежели Я; в обоих случаях они сохраняют один и тот же смысл.

Как раз такую трижды упомянутую атрибуцию лучше всего называть приписыванием. Отныне этот термин будет обозначать критическую точку всего нашего предприятия; на самом деле вопрос состоит в том, чтобы узнать, не является ли приписывание действия деятелю настолько особой разновидностью атрибуции, что она ставит апофатическую логику атрибуции под вопрос. И коль скоро в вопросе об отношении действия к деятелю семантика действия «хромает», то, возможно, происходит это не только потому, что противоположно направленная онтология – онтология анонимного события – чинит препятствие личности как базовой партикулярности, но еще и потому, что приписывание ставит перед семантикой действия проблему, и эта семантика плохо оснащена для ее решения. Может быть, прагматика окажет более действенную помощь?

1. Стародавняя проблема и проблема новая

Трудность, с которой мы сталкиваемся, не нова. Она формулировалась, начиная с Античности, без аналитических ресурсов, которыми мы располагаем, но, тем не менее, с языковым чутьем, которому не перестаешь удивляться.

О том, что действие *зависит* от своего агента в специфическом смысле отношений зависимости, Аристотель упоминает задолго до стоиков, хотя тематически и не разбирает этих отношений. И все-таки он – один из первых, кто (может быть, после софистов) верифицировал и кодифицировал уместность языкового выбора, производимого ораторами, трагическими поэтами, судьями, а также теми, кто пользуется обыденным языком, когда речь идет о том, чтобы сформировать моральное суждение о действии и его агенте. Вот почему тщательность, которую Аристотель вносит в свои различения и определения, заслуживает того, чтобы мы рассматривали их, уделяя особое внимание языковым ресурсам, приводимым ими в действие.

Аристотель (мы сказали об этом достаточно) в своих «Этиках» не располагает унифицированным понятием воли в том виде, как мы находим его у Августина, Декарта и картезианцев, Канта, Гегеля. Дабы все-таки предоставить точку укоренения в плане действия для подробного исследования добродетелей, то есть истинных свойств действия, Аристотель в Книге III «Никомаховой Этики»¹ делает пер-

¹ См.: *Аристотель. Собр.соч.*: В 4 т. Т 4 / Пер. Н.В. Брагинской. М., 1984. [П. Рикёр пользуется переводом Ж. Трико (J. Tricot, Paris: Vrin, 1987)].

вое разграничение между парами действий, совершающихся против воли (*Akôn, akousios*) или же на свой вкус (*hékôn, hékousios*)¹, а затем – более тонкое разграничение в рамках этого круга действий, выражающих выбор, точнее говоря, предпочтительный выбор (*pro-hairésis*), который заранее определяется размышлением (*bouleusis*). Эти отношения между предпочтительным и выбранным благодаря размышлению (*probébouleuménon*) служат основой для определения добродетели, использующего другие отличительные черты, которые мы рассмотрим в другом исследовании².

Как можно на этом основании *выразить* отношение действия к деятелю? Кратчайшее выражение этого отношения состоит в формулировке, превращающей деятеля в принцип (*arkhè*) его действий, но это *arkhè* позволяет сказать, что действия зависят от (предлог *épi*) самого (*autô*) деятеля («Никомахова Этика». III. 1. 1110–17).

Тем самым отношения деятеля выражаются сочетанием родового понятия принципа и одной из дейктик семейства самости (эти дейктики мы впоследствии перечислим) через посредство одного выделенного предлога и нескольких других предлогов с похожим смыслом. Одновременное присутствие этих трех компонентов важно для аристотелевской интерпретации того, что сегодня мы называем аскрипцией. Тройная структура приписывания получает все более точный смысл по мере того, как анализ переходит из плоскостей «против воли» и «со всей охотой» в плоскость предпочтительного выбора, где сужаются отношения между теорией действия и этической теорией.

Начиная с действий, осуществленных против воли и характеризующихся принуждением или неведением, Аристотель заявляет: «... подневольным (*biaion*) является тот поступок, источник (*arkhè*) которого находится вовне, а таков поступок, в котором действующее или страдательное лицо не является пособником»³ (III. 1. 1110 a 1–3)⁴. По контрасту, «[в действиях, осуществляемых со всей охотой]

¹ Я следую здесь переводу Готье-Жолифа (*Louvain. Publications universitaires de Louvain. Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1958*), который следует предпочитать переводу Трико, передающему *akôn-hékôn* как «не-произвольный-произвольный». Можно было бы нагляднее противопоставить: против воли – со всей охотой (*le contre-gré – au plein gré*).

² «Итак, добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенный таким суждением, каким определит ее рассудительный человек (Аристотель. Собр. соч. Т. 4, с. 87).

³ Аристотель. Собр. соч. Т. 4, с. 95.

⁴ Аналогично этому, см.: III, 1, 1110 b 15–17 (фрагмент, который заключает главу о «против воли»): «Итак, “подневольное” (*to biaion*) – это то, источник чего вовне, причем тот, кто подневолен, никак не пособничает [насилию]» (Аристотель. Собр. соч. Т. 4, с. 97).

источник движения членов тела заключен в самом деятеле [*en autô*], а если источник в нем самом [*en autô*], то от него же [*ép' autô*] зависит, совершать данный поступок или нет» (III. 1. 1110 а 15–18)¹. Заметим, что на этой стадии анализа предлог «в» (*en*) преобладает над предлогом «от» (*épi*). Такого уже не будет в более точном анализе (Аристотель скажет: более близком к этике) предпочтительного выбора. Но лингвистический и понятийный анализ выражений «против воли» и «со всей охотой» уже позволяет сделать акцент на союзе между понятием принципа и местоимением, отвечающим на вопрос *кто?* («мы», «кто-то», «каждый» и, в заключение, *autos*, «сам»). Однако этот союз ставит значительную проблему, начиная с анализа пары *akôn-hékôn*, в той мере, в какой понятие принципа, взятое изолированно, является недостаточным для того, чтобы *отмечать* доморальный смысл волевого в широком плане («со всей охотой»), а с *тем бóльшим основанием* – наиболее подходящий для этической сферы смысл предпочтительного выбора (или решения) в широком смысле термина. «Принцип», по существу, является общим для всякого исследования первовещей, какими бы те ни были: стало быть, он не может служить для того, чтобы соединить физический план с этическим; так, из-за того, что природа служит принципом движения, мы можем попытаться прояснить понятие движения (именно это – основной замысел «Физики»)². Следовательно, если понятие принципа может быть общим для физики и этики, то дело здесь в том, что с обеих сторон принцип является основой становления, изменения, движения. Наши современники сказали бы: события. К тому же, самого по себе понятия принципа недостаточно для того, чтобы определить связь между действием и его агентом. Более конкретное понятие о *внутреннем*, или *имманентном*, принципе не обладает различительной ценностью: ведь то, что отличает природные существа (животных и их части, растения,

¹ И в дальнейшем: «произвольное – это, по-видимому, то, источник чего есть принцип в [*en*] самом [*autô*] деятеле, причем знаящем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет место» (III, 3, 1110 а 22–23). (*Аристотель*. Собр. соч. Т. 4, с. 99).

² В «Физике» III, 1, начало, 200 b 12–15: «Так как природа есть начало движения и изменения, а предмет нашего исследования – природа, то нельзя оставлять невыясненным, чем является движение; ведь незнание движения необходимо влечет за собой незнание природы» (*Аристотель*. Собр. соч. Т. 3, с. 103). Обо всем этом см.: *Mansion A. Introduction à la physique aristotélicienne*. Louvain, 1946, p. 49–79; rééd., Paris: Vrin, 1973. Этот автор напоминает, что выражение из 184 а 15–16, «*ta péri tas arkhas*» имеет тот же смысл, что и классическая формула «*péri physéôs*», дошедшая от досократиков. Так, Аристотель говорит о «началах естественных существ, касающихся их возникновения» (191 а 3). Эти начала, как учит первая книга «Физики», таковы: материя, форма и лишенность.

простые элементарные тела и всевозможные существа того же рода) от произведений искусства – назовем их искусственными существами – есть как раз то, что они обладают в самих себе принципом движения и покоя¹.

Итак, если ни термин «принцип», ни даже предлог «в» не специфицируют отношение действия к деятелю, то сделать это может лишь сочетание принципа с одним из терминов, отвечающих на вопрос *кто?* («мы» и т. д.). *Принцип, являющийся «Я», «Я-сам», являющееся принципом* – вот определяющая черта искомого отношения. Учитывая это отношение, не имеющее равных в физическом плане, тонкое соскальзывание от предлога «в» к предлогу «от» («от нас») обретает определенный смысл. Можно было бы сказать, что предлог «в» (*en*) отмечает непрерывность между физикой и этикой, непрерывность, скорее очевидную в более обширном классе действий, производящихся «против воли» или «со всей охотой», тогда как предлог «от» (*épi*) свидетельствует о специфичности этического плана, скорее очевидной в более ограниченном классе действий избираемых, являющихся результатом решения, предпочитаемых после размышления². Что бы ни получалось из этого тонкого варьирования, функция упомянутых предлогов заключается в том, чтобы связать принцип с личным местоимением. Результат имеет двойственный смысл: помещая парадигматическое «мы» в позицию грамматического дополнения, предлог ставит «Я-сам» в позицию принципа; и наоборот, квалифицируя принцип через зависимость от «мы», предлог перемещает понятие принципа из физического в этический план. Здесь существенным является следующее: своего рода короткое замыкание между *arkhè* и *autos* способствует тому, что каждый из этих терминов интерпретируется в зависимости от другого. В этой

¹ Читаем полное и точное определение *physis* в «Физике» II, 1, 192 b 20: «...природа есть некое начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично, сама по себе, а не по [случайному] совпадению». (*Аристотель*. Соб. соч. Т. 3, с. 82). Иначе говоря, внутренняя тенденция к изменению есть то, что основополагающим образом отличает природу от искусства.

² В дальнейшем – в связи с дружбой (Исследование седьмое, раздел 2) – мы укажем на более тонкое взаимодействие между не возвратным местоимением *autos* и возвратным местоимением *héauton*. (Надо ли быть другом самого себя, чтобы быть другом другого?) Подобное взаимодействие предвосхищается в главе III «Никомаховой Этики» в связи с примечательным определением: «Конечно, только безумец может ничего из этого не знать, ясно также, что никто не может не знать деятеля, ибо как же можно не знать по крайней мере, что это ты сам [*héauton*]?» (III, 2, 1111 a 8.) (*Аристотель*. Соб. соч. Т. 4, с. 98).

взаимной интерпретации кроется вся загадка того, что современные мыслители понимают под приписыванием¹.

Именно через анализ *prohairésis* 'а, предпочтительного выбора (или решения), этическая детерминация принципа действия одерживает верх над его физической детерминацией. Мы достигаем здесь ядра чисто человеческого действия, о котором Аристотель говорит, что оно, «по существу, свойственно» добродетели (Вуалькен)², или «тесно сродственно» ей (Трико), или обладает «весьма тесной связью» с ней (Готье-Жолиф) (*Éth. Nic.* III. 4. 1111 b 5)³; в действительности, именно предпочтительный выбор делает человеческое действие подлежащим похвале или порицанию, в той мере, в какой он позволяет себе «в большей мере, чем поступки, судить о нравах [кого-либо]» (*Аристотель*. Собр. соч. Т. 4, с. 99). Об этом предпочтительном выборе сказано (с большей силой и точностью, чем «со всей охотой»), что он, «по всей видимости, касается вещей, которые зависят от нас [*ta eph' hēmin*]» (1111 b 30; *Аристотель*. Собр. соч. Т. 4, с. 100). Конечно же, в нижеследующем анализе основной акцент делается не на эти узы зависимости (Трико) или власти (Готье-Жолиф), а на размышление, предшествующее выбору: предпочитаемое – замечает Аристотель – выражает заранее продуманное. Тем самым Аристотель предвосхищает все анализы, которые мы рассмотрели выше, где отношение *что–почему?* стремится затмить отношение *что–кто?* через нейтрализацию явной атрибуции действия его агенту. Но философ немедленно уточняет, что из всех вещей, о которых мы не размышляем (вечные сущности, неожиданности, правительства других народов и т. д.), ни одна не «может быть произведенной с нашей помощью [*dia*]» (III, 5, 1112 a 30)⁴. «А принимаем мы решения о том, что зависит от нас [*tōn eph' hēmin*] и осуществляется в поступках [в тех, что являются объектами действия (Готье-Жолиф)] (...), а среди людей все [*hēkastoi*] принимают решение о том, что осуществляется ими сами в поступках [*péri tōn di' hautōn praktōn*]» [*Аристотель*. Собр. соч. Т. 4, с. 102] (см. Tricot,

¹ Наличие вариантов во французских переводах свидетельствует о необычной ситуации, сложившейся благодаря сочетанию принципа и «Я» через посредство определенного предлога: так, Трико переводит *eph' hēmin* как «зависит от нас»; Готье и Жолиф предпочитают: «в нашей власти». Введение термина «власть» выводит на путь разработки, которую мы предпримем в конце настоящего исследования.

² *Aristôte. Éthique à Nicomaque*. Trad. A. Voilquin. Paris: Garnier, 1963; Garnier-Flammarion, 1965.

³ У Н.В. Брагинской – «тесным образом связано» (*Аристотель*. Собр. соч. Т. 4, с. 99). – *Прим. пер.*

⁴ У Н.В. Брагинской: «ничего от нас не зависит» (*Аристотель*. Собр. соч. Т. 4, с. 102). – *Прим. пер.*

III, 5, 1112 а 30–34)¹. Каноническое определение предпочтительного выбора превосходно выражает эту тонкую атрибуцию действия деятелю через заранее продуманное: «Поскольку объект выбора, среди вещей, находящихся в нашей власти, является объектом желания, о котором мы размышляли [Г.-Ж.: о продуманном желании], выбор будет продуманным желанием вещей, которые зависят от нас. Ибо всякий раз, когда мы принимаем решение вследствие размышления, наше желание возникает сообразно [нашему] размышлению» (1113 а 9–12)².

Я не хотел бы завершать этот обзор возможностей терминологического и грамматического выбора у Аристотеля, не упомянув нескольких выражений, подчеркивающих загадочный характер этого отношения между действием и деятелем. Два из них откровенно метафоричны. Первое пользуется сближением между принципом и *отцовством*. Контекст этой метафорической связи – опровержение пословицы, согласно которой «Никто [*oudeis*] по воле не дурен и против воли не блажен» (Tricot. III. 7. 1113 b 14–15) (*Аристотель*. Собр. соч. Т. 4, с. 105). Принять этот афоризм, говорит Аристотель, означало бы, что «нельзя признавать человека ни источником, ни “родителем” [Готье-Жолиф: отцом] своих поступков в том же смысле, в каком он родитель своих детей» (1113 b 18–19). Другая метафора, на сей раз – *политическая*, является метафорой господства, что явствует из нижеследующего текста: «С начала до конца наших действий мы – их господа [*kyrioi*]]»³ (1114 b 31–32). Две эти метафоры вместе взятые косвенно отмечают оригинальность приписывания действия деятелю по отношению к обычной его атрибуции логическому субъекту. Нельзя ли сказать, что связь между принципом (*arkhè*) и «Я-сам» (*autos*)

¹ Здесь следовало бы сделать множество терминологических и грамматических замечаний. В частности, мы заметим выражение в пассивном залоге того, что в гуссерлевских терминах можно было бы назвать *нозмой действия*: «осуществленное» (которое, в свою очередь, требует предлога *dia*, близкого к *épi*); кроме того, несколькими строчками ниже мы заметим также грамматическую конструкцию другого типа: «Как сказано, человек – это, конечно, источник поступков, а решение относится к тому, что он сам осуществляет [*tòn autò praktón*]]» (1112 b 31–32) (*Аристотель*. Собр. соч. Т. 4, с. 103). Отметим также употребление дистрибутива «каждый» (*hekastoi*) и обращение к термину «человек», эквивалентному «мы» из других процитированных текстов. Наконец, следует игра между не возвратным местоимением (*autos*) и местоимением возвратным (*hautòn*, *hautô*).

² Во второй части процитированной фразы акцент сдвигается на отношение «решение–размышление», стало быть, «что–почему»; но это отношение не устраняет предварительного настаивания на зависимости от нас объекта продуманного желания, и стало быть, на нашей власти над вещами.

³ У Н.В. Брагинской – «поступки от начала до конца в нашей власти» (*Аристотель*. Собр. соч. Т. 4., с. 108). – *Прим. пер.*

сама глубоко метафорична в смысле «рассматривать-как», который я предлагаю в «Живой метафоре»? Разве этика, по существу, не требует «рассматривать» принцип «как» «Я-сам», а «Я-сам» «как» принцип? В этом смысле явные метафоры отцовства и господства можно считать единственным средством донести до языка связь короткого замыкания между принципом и «Я-сам».

Последний косвенный подход к приписыванию в Аристотелевой философии таков: чтобы выразить особую разновидность сотрудничества, или, точнее говоря, синергии между нашим выбором и природой, в формировании предрасположенностей (*hexeis*), совокупность которых образует наш характер, Аристотель придумывает термин *synaitioi*, «со-ответственные»: «Итак, если добродетели, согласно определению, произвольны (ведь мы сами являемся в каком-то смысле виновниками [*synaitioi pôs*] [нравственных] устоев, и от того, каковы мы, зависит, какую мы ставим себе цель, то произвольны также и пороки, ибо [все здесь] одинаково» (7, 1114 b 24–25) (Аристотель. Собр. соч. Т. 4, с. 107–108). Намерение Аристотеля, несомненно, состоит в том, чтобы распространить ответственность за наши поступки на наши предрасположенности, а, следовательно, на моральную сферу нашей личности в общем и целом; это намерение еще и в том, чтобы держать личность в пределах частичной ответственности. Однако язык для того, чтобы сказать это, может быть только необычным (скорее, *aition*, чем *aitia*, добавление *syn* и особый оттенок *pôs*)¹. Возникает соблазн сказать, что здесь тоже не хватает слов.

Это как раз то, что прыжок через столетия позволит нам пероткрыть.

Я хотел бы показать, что современная теория действия помогает наделить приписывание отчетливым значением атрибуции, значением, трансформирующим конкретный случай в исключение, помещающим его на той же стороне – на стороне прагматики – что и способность к самообозначению, связь которой с теорией высказывания и актов дискурса нам известна. Это определенное значение отмечается у самого Стросона чертами, напоминающими Аристотеля. В «Индивидах» автор фактически замечает, что физические и психические свойства *принадлежат* личности, что личность *обладает* ими. Но ведь то, чем располагает собственник (*owner*), как говорят, является собственным (*own*) для него, в противоположность тому, что принадлежит другому, и что поэто-

¹ О выражении *synaition* надо читать Hardie W.F.R. Aristotle's Ethical Theory. Oxford University Press, 2nd ed., 1981, p. 177–181; глава VIII, посвященная «различению между намеренным и ненамеренным», и глава IX, посвященная «выбору и истоку [зарождению] действия», предлагают полный обзор проблем, обсуждаемых здесь под конкретным углом отношения между действием и деятелем.

му, как говорят, является для него чужим. В свою очередь, собственное управляет смыслом, который мы придаем прилагательным и местоимениям, называемым как раз притяжательными: «mon – le mien» [мой], «ton – le tien» [твой], «son/sa – le sien/la sienne» [его/ее]¹..., не забывая ни о безличном местоимении «он» (*one's own*), ни о дистрибутивном местоимении «chacun» [каждый], как в выражении «каждому свое», над которым надстраивается этика справедливого, что мы покажем в дальнейшем.

Вопрос в том, чтобы узнать, зиждутся ли эти весьма часто идиоматические выражения на универсальных значениях, которые заслуживают быть приравненными к трансценденталиям того же порядка, что и те, которые мы назначили семантическому полю действия. Здесь как раз место подумать об этом. На самом деле, примечательно, что приписывание знаменует отсылку всех терминов понятийной сети действия к его стержню *кто?* И наоборот, мы определяем ответ на вопрос *кто?*, подыскивая ответ на цепочку вопросов *кто?*, *почему?*, *как?* и т. д. Уточним это для двух вопросов, занимавших нас в предыдущем исследовании: для вопроса *что?* и вопроса *почему?*

Прежде всего, о самом *действии* мы говорим, что оно мое, твое, его/ее, что оно зависит от каждого, что оно в его власти. Опять-таки о *намерении* мы говорим, что это чье-либо намерение, а о ком-либо мы говорим, что он (или она) имеет намерение чего-либо. Мы, конечно же, можем понять намерение как таковое; но если мы отделили намерение от автора, чтобы рассмотреть его, мы возвращаем его ему, атрибуируя его как его намерение. Впрочем, именно это делает сам деятель, когда он рассматривает открывающиеся перед ним возможности выбора и, по выражению Аристотеля, размышляет. Приписывание состоит как раз в повторном присвоении деятелем собственного размышления: принимать решение о себе означает решать спор, присваивая одну из возможностей выбора. Что же касается понятия *мотива* – в той мере, в какой он отличается от намерения, с каким мы действуем, главным образом, своей ретроспективностью – принадлежность деятелю в такой же степени является частью значения мотива, что и его логическая связь с самим действием, причиной которого он является; мы законно спрашиваем: «Почему *A* сделал *X*?», «Что заставило *A* сделать *X*?». Упомянуть мотив означает упоминать еще и деятеля. Это отношение имеет даже особенно странный, парадоксальный характер. С одной стороны, поиски автора являются *конечными* и завершаются определением деятеля, как правило, обозначаемого именем собственным: «Кто это сделал? Такой-то». С другой стороны, поиски мотивов действия

¹ В русском языке аналогичные притяжательные прилагательные отсутствуют. Есть только притяжательные местоимения. – *Прим. пер.*

бесконечны, так как цепь мотиваций теряется в тумане неисчислимых внутренних и внешних воздействий: с этой ситуацией напрямую связан психоанализ. Тем не менее, это не препятствует нам сопрягать бесконечные поиски мотивов с конечными поисками деятеля; это странное отношение образует часть нашего понятия приписывания. Таким образом, выражение «деятель» мы понимаем именно в зависимости от целой сети, охватывающей семантику действия. Это замечание – удобный случай напомнить о том, что освоение сети в целом сравнимо с изучением языка и что понимать слово «деятель» означает правильно располагать его в сети.

2. Апории приписывания

Если все кажется относительно простым до тех пор, пока мы придерживаемся общих понятий, касающихся отношения взаимосвязи значений, объединяющего все термы сети и, в частности, *кто?*, *что?* и *почему?* действия, то как объяснить сопротивление всякому более пристальному исследованию отношения приписывания, наблюдаемое в различных вариантах теории действия. Здесь недостаточно обвинять неблагоприятную онтологию события, силу обструкции которой по отношению к более продвинутому исследованию отношений действия к деятелю мы уже показали. Мы можем задаться вопросом, не следует ли выйти за рамки семантики действия, в которой разворачивается теория базовых партикулярностей по Стросону. Личность – как референциальный термин – остается одной из «вещей», о которых мы говорим. В таком случае теория базовых партикулярностей в общем и целом как бы ожидается онтологией *чего-то вообще*, которая, будучи сопоставленной с поисками признания *ipse*, развивает сопротивление, сравнимое с сопротивлением онтологии события, хотя и иначе аргументированное.

Означает ли это, что прагматика дискурса, сконцентрированная вокруг высказывания и открытая в сторону обозначения через «Я» высказывания, окажет нам бóльшую помощь? Да, вероятно. Но лишь до определенной степени, в той мере, в какой обозначать себя деятелем значит больше, чем обозначать себя говорящим. Именно об этом разрыве между двумя степенями самообозначения свидетельствуют апории, свойственные приписыванию. Эти апории (так обстоят дела с самыми неразрешимыми апориями) не несут в себе осуждения для открывающей их философии. Совсем наоборот, они воздают ей должное, как я показал в другом месте¹.

¹ Книга «Время и рассказ. III», целиком построена на отношениях между апоретикой темпоральности и реагирующей на нее поэтикой нарративности.

1. *Первую трудность* можно заметить в продолжении упомянутого выше третьего тезиса Стросона, тезиса, согласно которому смысл практических предикатов, как и смысл всех психических предикатов, состоит в том, что они атрибуируются другому, нежели Я, если они атрибуируются самости, – и в том, что они сохраняют один и тот же смысл в обеих ситуациях атрибуции. Примечательно, что, в отличие от двух других рассматриваемых тезисов, здесь производится атрибуция уже не только «одной и той же вещи» – а, стало быть, чему-то вообще – но и *Я-сам* и и его *другому* (*self-ascribable/other-ascribable*). Здесь обнажаются отношения между *кто?* и *что?* Но странность этих отношений заслуживает того, чтобы мы на них остановились. Раздвоение приписывания между «Я-сам» и другим наводит на мысль, что приписывание некоторым образом компенсирует противоположно направленную операцию, состоящую в том, чтобы держать в подвешенном состоянии атрибуцию чего-либо кому-либо, с единственной целью: наделить дескриптивным содержанием предикаты действия, тем самым выведенные – осмелюсь сказать – в резерв атрибуции. Проблему образует именно отношение между раздвоением действительно-го приписывания и возможностью держать его в подвешенном состоянии. И это поразительный феномен, который в масштабе культуры в целом принимает значительные размеры: мы непрерывно увеличивали диапазон мыслей в широком смысле слова, включая познания, воление, эмоции, смысл которых мы понимаем, не учитывая различия между личностями, которым они приписываются. Это и подвергают проверке «Трактаты о страстях», начиная с книги II «Риторики» Аристотеля и продолжая средневековыми и классическими трактатами (Фома Аквинский, Декарт, Спиноза и т.д.)¹.

¹ Так, в первой статье «Трактата о страстях души» Декарта мы читаем: «Прежде всего я считаю, что философы называют страстью то, что происходит или появляется вновь в переживаниях субъекта, а действием – то, что вызывающий это явление делает. Так как действующий и страдающий часто совершенно различны, то действие и страдание не могут всегда рассматриваться как одно и то же явление, имеющее эти два названия в зависимости от двух различных субъектов, к которым их можно отнести» (*Декарт Р.* Соч. / Пер. А.К. Сынопалова. СПб., 2006, с. 562.). Вот почему перечисление страстей может происходить без упоминания личностей. Разумеется, страсти называются страстями *души*. Но слово «душа» не вводит никакого различия между «я» и «ты». И поэтому «мы», которое входит в определение каждой из страстей, обозначает кого угодно, кому атрибуируются страсти. В этом отношении необходимо прочесть статьи 53, 56, 57, 61, дающие определения основных страстей и отношений каждой страсти к неопределенному «мы». В этом контексте «мы» означает не больше, чем неопределенно-личное местоимение, или «каждый». Кроме того, без особых сомнений мы говорим о душе в третьем лице.

Не только психические феномены, которые классики называли переживаниями и действиями, атрибутируемы кому угодно, каждому, но еще и их смысл можно понять за рамками какой бы то ни было явной атрибуции. И как раз в этой форме они входят в *тезаурус* психических значений. Мы можем даже сказать, что эта способность психических предикатов быть понятыми в самих себе, с приостановкой всякой эксплицитной атрибуции, составляет то, что можно назвать «психическим». Литература впоследствии предоставит нам яркое подтверждение понимания не атрибутированных психических состояний или состояний с «подвешенной» атрибуцией – в той мере, в какой это понимание служит условием их атрибуции выдуманному персонажам. Эта возможность именовать психические явления и понимать их смысл, абстракция, производимая по их атрибуции, весьма точно определяет их статус предиката: «психическое» представляет собой набор психических предикатов, каковыми располагает та или иная культура.

Эта приостановка атрибуции практических предикатов определенному деятелю обнаруживает особый характер отношения между вопросом *кто?* и парой вопросов *что-почему?* На самом деле, этому отношению подобает быть приостановленным, и приписывание понимается как раз в соотношении с такой приостановкой. Одновременно становится понятным, что теория действия, разработанная в предыдущем исследовании, могла бы приступать к методической *époikhè* вопроса о деятеле, похоже, без насилия по отношению к опыту и его выражению на уровне повседневного языка. Притяжение, осуществляемое причинно-следственной эпистемологией и онтологией события в отношении логического анализа предложений действия, оказалось бы в благоприятном положении и как бы поощряемым со стороны хотя бы малейшего сопротивления понятийной сети действия в точке пересечения между вопросом *кто?* и блоком других вопросов, вызываемых феноменом действия. Внимание, уделяемое как содержанию наших намерений, так и их мотивации, само по себе склонно отделять *что?* вещи, которую предстоит сделать, и *почему?* сделанной вещи от *кто?* действия. Это отделение оказывает двоякое воздействие: с одной стороны, оно облегчает встраивание смысла намерений и мотивов в репертуар психических явлений, при том, что мы не должны уточнять, кому принадлежат эти явления; с другой стороны, оно делает более загадочной присвоение, отменяющее приостановку приписывания.

Отмена приостановки атрибуции на самом деле бывает различной степени. Между полной приостановкой атрибуции и фактической атрибуцией тому или иному деятелю вклиниваются как минимум три степени атрибуции: степень безличного местоимения «*он*», совер-

шенно анонимного и представляющего собой абсолютную антитезу самости; степень «кто угодно» в смысле «любой», а, стало быть, в смысле индивидуации, признающей неопределенную замену; наконец, степень «каждый», имеющая в виду операцию по распределению отчетливо выделяемых «частей», что подсказывается юридической поговоркой «каждому свое» (*suum cuique*). Эти промежуточные фазы нейтрализованной атрибуции как раз обеспечивают рассматриваемое Сгросоном взаимопревращение между приписыванием себе и приписыванием другому. Из такой диалектики приостановки и присвоения получается, что анализируемая апория приписывания не может найти решение в рамках теории идентифицирующей референции: чтобы перейти от приостановки приписывания – через нейтрализованное приписывание – к приписыванию действительному и единичному, необходимо, чтобы деятель мог *обозначать сам себя* так, чтобы имелся подлинный *другой*, которому та же атрибуция осуществлялась бы надлежащим образом. В таком случае необходимо выйти за рамки семантики действия и вступить в пределы прагматики, которая учитывает предложения с варьирующим – в зависимости от положения субъекта – значением и в этой самой мере подразумевает ситуацию беседы, где лицом к лицу сталкиваются «я» и «ты». Но если необходимо обращение к прагматике дискурса, то достаточно ли прагматики для того, чтобы объяснить особенности самообозначения в качестве деятеля? Этот вопрос поднимают другие апории приписывания.

2. Вторая трудность касается статуса приписывания по отношению к *описанию*. Если «приписывать» не означает «описывать», то не происходит ли это из-за некоего сродства с «*предписывать*», которое остается уточнить? Но ведь «предписывать» применяется одновременно и к деятелям, и к действиям. Этот глагол касается того, кому предписано действовать в соответствии с тем или иным правилом действия. Тем самым одновременно определяется разрешенное и неразрешенное по отношению к действию, а также хвала и хула по отношению к деятелям. И тем самым принимается двойное допущение, а именно, что действия могут подчиняться правилам, а деятели могут считаться ответственными за свои действия. Мы можем назвать *вменением* акт объявления деятеля ответственным за действия, которые сами по себе считаются разрешенными или неразрешенными.

Эта разновидность анализа восходит к Аристотелю, который, как мы видели выше, сразу же объединяет предпочтительный выбор с идеей похвалы и хулы. Для Аристотеля критерии «со всей охотой» и еще более – предпочтительного выбора с самого начала являются критериями морального и юридического вменения. Принуждение

и неведение имеют ярко выраженную значимость извинения, снятия ответственности. Если «со всей охотой» заслуживает похвалы и хулы, то «против воли» вызывает к прощению и жалости (тем не менее, справедливо, что Аристотель не уточняет того, что – более точно – относится к судам или к простой моральной оценке). Отсюда – изобретательная идея о том, что вменение следует считать не операцией, добавляемой к приписыванию, а операцией, имеющей ту же природу, что и приписывание. Так, Х.Л.А. Харт¹ предлагает для интерпретации предложений повседневного языка типа «он сделал то-то» сопоставлять их с юридическими решениями, посредством которых судья *определяет*, что то-то представляет собой действующий договор, то-то – убийство, а не покушение. Согласно этому автору, переход от предложений обычного языка – без моральной или юридической окраски – к юридическим решениям обеспечивается предложениями, обладающими промежуточным статусом формы: вот это – мое, ваше, его, то есть предложениями, которые отстаивают, сообщают, передают, признают, словом – атрибуируют права. Из этого сопоставления между вменением и атрибуцией прав получается, по контрасту, полный разрыв между приписыванием и описанием. Приписывание, согласно Харту, представляет собой результат специфического процесса, в котором сопоставляются противоположные притязания (*claims*), и одно из них отвергается, лишается силы (*defeated*) не потому, что мы достигаем позитивного ядра благого или дурного намерения, а потому, что мы исчерпали бы извинения, считающиеся приемлемыми в подобных случаях. Способность притязания быть лишенным силы – *defeasibility* – тем самым становится критерием всякого притязания приписывать действие деятелю.

Намерение, главенствующее при уподоблении между приписыванием и морально-юридическим вменением, весьма легитимно: оно склонно создать разрыв, отделяющий приписывание в моральном смысле от атрибуции в смысле логическом. Этот разрыв касается также смысла, вкладываемого в слова «обладать» и «принадлежать», а также в слова группы дейктик из семейства притязательных прилагательных и местоимений. Деятель, как мы говорили, является обладателем действий, которые называются его действиями. Мы также говорили, что кому-либо подобает сделать скорее вот это, чем вон то. Но ведь обладание непрестанно ставило юридическую проблему, о чем свидетельствуют школа естественного права, кантовская философия частного права, целиком центрированная вокруг различия

¹ Hart H.L.A. The Ascription of Responsibility and Rights // Proceedings of the Aristotelian Society. № 49. 1948, p. 171–194.

между моим и твоим в «Метафизике нравов», и теория абстрактного права в «Философии права» Гегеля¹.

И все-таки мы можем усомниться в том, что морально-юридическое вменение образует сильную форму логической структуры, слабой формой которой можно считать приписывание. По меньшей мере, по двум причинам.

Первая причина: юридические высказывания с трудом применяются к столь простым – некоторые скажут, чрезвычайно банальным действиям – как те, описаниями которых довольствуются грамматика и логика предложений действия, с законным намерением не оставить без внимания моральный, политический или идеологический интерес, какой может быть у читателя к содержаниям действия, рассматриваемым в наложении на их пропозициональную структуру. Моральное или юридическое вменение, по существу, принимается во внимание лишь тогда, когда мы рассматриваем сложные действия – те цепочки действий, которые в Шестом исследовании мы назовем практиками. Но ведь правила усложнения, главенствующие при *складывании* подобных практик, принадлежат к иному типу исследования, нежели тот, что еще контролируется семантикой фраз действия, даже если к вышеотмеченной семантике собственную сложность добавляет прагматика. Стало быть, следует отложить рассмотрение морального и юридического вменения за пределы исследования, посвященного практикам.

Вторая причина: если мы остаемся в рамках, предписанных прагматикой, то представляется, что собственно юридические высказывания применяются избирательным образом к действиям, рассматриваемым под углом порицаемого и наказуемого. Но ведь наказываются действия, осуждаемые как дурные приговором осуждения. Тем самым юридическое вменение вписывается в класс актов дискурса, а именно – в класс вердиктивов, которые выходят за рамки простого приписывания действия деятелю. Подвергнуть действие акту обвинения означает подвергнуть его обвинительной процедуре, которой – как и всем актам дискурса – присущи собственные конститутивные правила. Однако если представляется, что приписывание – это операция, предшествующая всякому обвинительному высказыванию типа вердиктивов, то следует ли искать отличительную черту приписывания в плане, где акты дискурса различаются между собой?

Третья причина: то, что, как кажется, предполагает возлагание ответственности в этико-юридическом смысле, обладает другой при-

¹ Даже обладание телом можно считать декларацией юридического содержания (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*. § 47–48. Trad. fr. de R. Derathé. Paris: Vrin, p. 104–105).

родой, чем принятие на себя ответственности говорящим, а именно связь причинно-следственного характера, которую остается определить и которую обозначают выражения «возможность сделать» или «способность к действию». Необходимо, чтобы о действии можно было сказать, что оно зависит от деятеля, чтобы оно могло подвергаться порицанию или снискать похвалу. Так, в «Никомаховой Этике» Аристотель – как мы напомним выше – предваряет свою теорию добродетелей анализом основополагающего действия, предпочтительного выбора, в котором выражается более изначальная способность к действию, нежели достойный порицания или похвалы – мы сегодня сказали бы «вердиктибельный», «подлежащий приговору» – характер произведенного действия. Тем самым мы отсылаем себя к конкретному анализу способности к действию, центрированной вокруг причинной действительности этой способности. Именно в этой точке связь действия со своим агентом добавляет новое, чисто практическое измерение к обозначению говорящего через «Я-сам» и к обозначению его собеседника как другого, нежели «Я».

3. Но что означает способность к действию? Здесь-то и возникает *третья апория*, в которой как будто бы увязает наша концепция приписывания. Сказать, что действие зависит от деятеля, эквивалентным образом означает, что он способен на него¹.

Однако с понятием мочь-сделать возвращается старая идея действительной причинности, которую галилеевская революция изгнала из физики. Позволят ли мне сказать, что вместе с приписыванием действительная причинность попросту реинтегрирует место своих истоков, свою родину, то есть как раз живой опыт способности к действию? Чтобы допустить такую реабилитацию, достаточно ли извлечь аргумент из реальной полисемии понятия причинности, охотно признаваемой многими современными авторами – для того ли, чтобы обосновать переформулировку причинности, усвоенной гуманитарными науками, в частности историографией, как мы это видим у Коллингвуда², или для того, чтобы оправдать окончательное изгнание из научного поля идей законов и функций, как мы это видим у Рассела³?

Но реставрация действительной причинности ради одного лишь приписывания рискует предстать аргументом для ленивых, как это бывает всякий раз, как мы ссылаемся на нечто как на *первичный* факт. Я не

¹ См. выше: наше замечание по поводу французского перевода Аристотелева термина *eph'hèmin*.

² См.: Рикёр П. Время и рассказ. Т. I, с. 281 (прим. 191).

³ Там же, с. 133, 284.

отвергаю понятие первичного факта. На гораздо более продвинутой стадии данной книги мне придется противопоставлять скромность признания некоторых первичных фактов, свойственных разработке фундаментальной антропологии, прометеевской амбиции последнего основания по образцу картезианского *Cogito* и его последовательных радикализаций¹. Не складывай оружие раньше срока. Вот почему я хочу придать форму апории признанию того, что способность деятеля действовать необходимо, в конечном счете, принимать как первичный факт. Но первичный факт не означает «сырой». Совсем наоборот, мы должны иметь возможность признавать первичный факт лишь по завершении мыслительной работы, работы диалектики, то есть конфликта аргументов, всю силу которых необходимо испытать.

По-моему, эта диалектика проходит через две стадии: стадию *дизъюнктивную*, по завершении которой подтверждается с необходимостью антагонистический характер изначальной причинности деятеля по отношению к другим модусам причинности; и *конъюнктивную* стадию, по завершении которой признается необходимость синергическим способом координировать изначальную причинность деятеля с прочими формами причинности; тогда и только тогда будет признан первичный факт того, что следует называть не только мочь-делать, но и – в сильном смысле слова – *инициативой*.

В своей дизъюнктивной фазе наша диалектика неизбежно сталкивается с Кантовым аргументом «Третьей космологической антиномии чистого разума»². Я не предлагаю здесь никакой новой интерпретации кантовской категории свободной причинности и причинности, руководствующейся законами природы. Моя задача состоит в том, чтобы – в свете Кантовой диалектики – выявить некоторые основные точки нашего анализа приписывания, и даже предложить новые.

Давайте сначала будем настаивать на *с необходимостью* диалектическом характере понятия способности к действию, иначе

¹ См. Исследование десятое.

² Известное признание антагонистического характера причинности просматривается уже в анализе Аристотеля, с которого мы начали данное исследование. Если и есть какие-то вещи, которые зависят от нас, то есть и другие, объясняемые причинами, традиционно относимыми к природе, к необходимости и к судьбе (Никомахова этика. III, 1112 а 31–32). Утверждая, что человек действительно является принципом и родителем (отцом) собственных действий, подобно тому, как он является началом и отцом своих детей, Аристотель добавляет: «А если это очевидно, и мы не можем возводить наши поступки к другим источникам, кроме тех, что в нас самих, тогда, имея источник в нас, они сами зависят от нас и являются добровольными» (III, 7, 1113 б 18–19) (Аристотель. Т. 4, с. 108). Таким образом, «от нас» диалектически противопоставлено «другим источником, кроме тех, что в нас самих», в самих рамках поля применения понятия принципа.

говоря, на с необходимостью антитетической формулировке самой постановки вопроса. Напоминаю Кантову формулировку тезиса свободной причинности: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений еще необходимо допустить свободную причинность» (III, 308) [А 444, В 472]¹. Но ведь наше обсуждение аналитической теории действия постоянно сталкивало нас с антитетической формулировкой, сходной с Кантовой. Мы не забыли об оппозиции между событием, которое грядет, и событием, приходу которого способствуют, – или об оппозиции между причиной и мотивом на дихотомической фазе теории действия. Можно было бы и возразить: на одной из последующих фаз этот дихотомический аспект оказался преодоленным. Но на самом деле это не так. Мы видели, как антитеза в конечном счете возникает между другими, более тонкими формами, например, у Э. Энском с оппозицией между познанием через наблюдение и познанием без наблюдения, или у самого Д. Дэвидсона с различием между *event agency*² и *agent agency*³. Но именно в полярности между «приписывать» и «описывать» находит кульминацию антитетическая формулировка проблемы, утверждающая вместе с Кантом, что «причинность по законам природы – не единственная».

А теперь войдем в детали аргумента в собственном смысле из Тезиса в Кантовой антиномии между свободой и обусловленностью. Что наталкивает здесь на размышление, так это то, что Кант называет «абсолютной спонтанностью причин», которую он определяет через способность «начинать *само собой* [*von selbst*] тот или иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы» (III, 310)⁴; в «Примечании», которое следует за «Доказательством», Кант пишет, что эта «абсолютная спонтанность действия» представляет собой «истинное основание его самостоятельности [можно переводить и как «вменяемости». – Прим. пер.] (III. 310 [А 448, В 476])⁵. Итак, у нас есть все основания разыскивать под вменением, в моральном и

¹ Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. М., 1994, с. 278. (*Kant E. Critique de la Raison pure. Trad. fr. d'A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris: PUF, 1963, p. 348.* Кроме того, можно сослаться на издание F. Alquié: *Kant E. Euvres philosophiques. Paris: Gallimard. Coll. «Bibliothèque de la Pléiade». T. I, 1980. Critique de la Raison pure, пагинация которого соответствует пагинации издания Берлинской Академии. Здесь: T. I, p. 1102.*

² Инстанция действия, относящаяся к событию. – Прим. пер.

³ Инстанция действия, относящаяся к деятелю. – Прим. пер.

⁴ Кант И. Критика чистого разума / М., 1994, с. 280. [Tremesaygues-Pacaud, p. 350; Alquié. T. I, p. 1104].

⁵ Кант И. Критика чистого разума, с. 282.

юридическом смысле термина, изначальный слой «мочь-делать». Что в аналитической теории действия соответствует Кантову понятию абсолютной спонтанности? Это – вслед за А. Данто – ставшее классическим понятие «базисных действий». Напомню определение, которое дает ему А. Данто: это действия, не требующие никакого другого промежуточного действия, которое следовало бы сделать, чтобы (*in order to*) мочь сделать то-то или то-то. Устраняя тем самым в определении базового действия придаточное предложение, начинающееся с «чтобы», мы обнажаем ту разновидность причинности, которая определяется сама собой. Базисными действиями являются те из наших действий, которые относятся к набору того, что каждый знает, как делать – не прибегая к опосредующему действию инструментального или стратегического порядка, каковому следовало бы предварительно обучиться. В этом смысле понятие базисного действия обозначает первичный факт. И мы понимаем, отчего это так: изначальное понятие базисного действия занимает в практическом порядке место, которое в порядке когнитивном занимает очевидность: «Все мы непосредственно и интуитивно знаем, – пишет А. Данто, – что существуют базисные действия и какие действия являются базисными»¹.

Связь между этим последним утверждением и антитетическим аргументом кантианского типа остается замаскированной до тех пор, пока мы не заместим его в конфликтном поле причинности. Фактически – именно на правах *начала* причинного ряда понятие базисного действия обретает проблематичный характер и одновременно ускользает от обвинения в недействительности аргумента. По существу, идея *начала* в ее негативной форме имеет в виду остановку в движении мысли, восходящей все выше по направлению к предыдущей причине. Но ведь это именно та остановка, которую Кантов *Антитезис* изобличает как нелегитимное избавление от законов; и как раз в этой точке возникает необходимый «конфликт трансцендентальных идей». Теория действия не может недооценивать этот антитетический характер понятия начала, которое рискует остаться замаскированным в пока еще наивном подходе к понятию базисного действия. По правде говоря, именно потому, что это понятие оставляет неразработанным вопрос об атрибуции деятелю, сам антитетический характер этого понятия остается незамеченным. Зато отмеченная антиномия выходит на первый план, как только мы сопоставляем ответы на вопрос *кто?* с ответами на вопрос *почему?* Тем самым мы с изумлением замечаем, что если поиски мотивов действия являются бесконечными, то поиски его автора конечны: ответы на воп-

¹ *Danto A. Basic Actions // American Philosophical Quarterly. № 2. 1965, p. 141–143.*

рос *кто?*», независимо от того, содержат ли они имя собственное, местоимение или определенное описание, кладут предел поискам. И дело не в том, что исследование прерывается по произволу, а в том, что ответы, завершающие поиски, считаются достаточными со стороны того, кто их дает, и – как таковые – приемлемыми со стороны того, кто их получает. «Кто это сделал?» – спрашиваем мы. «Такой-то», – отвечают нам. Тем самым деятель оказывается странной причиной: ведь его упоминание кладет предел поискам причины, которые происходят на другой линии, на линии мотивации. Таким образом, антитетика, о которой говорит Кант, проникает в теорию действия до точки пересечения способности к действию и оснований для действия.

Но мы пока не достигли сути Кантова аргумента. Идея абсолютного начала обосновывается не только негативным аргументом (нет необходимости углубляться в причинно-следственную цепь); еще более она обосновывается аргументом позитивным, образующим сам нерв доказательства. Без начала в ряду, аргументирует Кант, ряд причин не был бы полным; стало быть, идее начала неотъемлемо присуще то, что начало обеспечивает «полноту ряда на стороне происходящих друг от друга причин» (III. 308 [A 446, B 474])¹; эта печать сложности, налагаемая на идею причинного ряда, является основополагающей для формулировки антиномии; согласно антитезе, самой идее интегральности причинного ряда противостоит безграничная открытость причинного процесса. В «замечании», продолжающем «Доказательство» *Тезиса*, Кант различает два вида начал: одно, являющееся началом мира, и другое – начало в обычном ходе вещей; это последнее начало есть начало свободы. И вот, признает Кант, именно здесь истоки недоразумения: не назвали ли мы выше спонтанность абсолютной, то есть не относительной? Как же теперь мы можем говорить об «относительно первом» начале (III. 312 [A 450, B 478])²? Ответ: поскольку абсолютное начало имело отношение к конкретному ряду аргументов, свобода представляет собой всего-навсего относительное начало по отношению к обычному ходу вещей в целом. Кант уточняет: «...мы говорим здесь об абсолютно первом начале не в отношении времени, а в отношении причинности»³. Следует пример с человеком, встающим со стула «совершенно свободно и не претерпевая с необходимостью определяющего влияния естественных причин»⁴.

¹ Кант И. Критика чистого разума, с. 280 [Tremesaygues-Pascaud, p. 348; Alquié. T. I, p. 1102].

² Кант И. Критика чистого разума, с. 282 [Tremesaygues-Pascaud, p. 350; Alquié. T. I, p. 1106].

³ Кант И. Критика чистого разума, с. 283.

⁴ Кант И. Критика чистого разума, с. 284 [Tremesaygues-Pascaud, p. 352; Alquié. T. I, p. 1108].

II Кант повторяет: «Стало быть, если не по времени, то в отношении причинности абсолютно первое начало должно называться безусловно первым началом некоторого ряда явлений» (III, 313 [A 451, B 477])¹. Это различие между началом мира и началом в мире является существенным для понятия практического начала, когда оно берется с точки зрения его интегрирующей функции. Практическое начало *in medias res*² осуществляет функцию полноты только относительно определенных рядов причин, когда оно способствует их отличию от других рядов, имеющих другие начала.

Эта функция интеграции начала по отношению к определенному ряду причин находит в наших предыдущих анализах интересное подтверждение, в то время как кантовская антиномия обнаруживает ее имплицитно антитетический характер.

Теория действия сталкивается с проблемой отношения между началом и полным рядом в терминах, присущих этому отношению. На первых порах она делает это в предварительных рамках теории дескрипций. Как мы показали выше, начальная проблема состоит в том, чтобы идентифицировать и обозначить действия, принадлежащие к практической цепи. Вопрос тогда в том, чтобы узнать, каково «истинное» описание в этом сложном случае. Вспомним пример, приведенный Э. Энском: люди двигают руками, перекачивая насосом на верхний этаж отравленную воду; при этом они отравляют заговорщиков и способствуют успеху революционного движения. Так что же на самом деле делают эти люди? Если многочисленные ответы, которые дают, одинаково приемлемы, то это потому, что, согласно словам Энском, первое движение, которое фактически, по критериям Данто, представляет собой базисное действие – «проглатывает» (*swallows*) цепь возникающих из-за него событий, до последнего ряда, на котором история останавливается. Для логики практического умозаключения ряд, говоря словами Канта, объединяется связью импликации типа «средство–цель»; но, с причинной точки зрения, уже с точки зрения событий, а не интенций, объединение ряда обеспечивается способностью к интеграции и суммированием, осуществляющимися самим началом рассматриваемого ряда, интенциональная цель которого пронизывает весь ряд³.

Эти колебания при описании, которые, по правде говоря, не образуют апорию, приводят к подлинному замешательству, как только мы переходим от описания *что?* к приписыванию *кто?* И тогда проблема

¹ См.: Кант И. Критика чистого разума, с. 284.

² В гуще событий (*лат.*).

³ Мы вернемся к этому вопросу об интегральном единстве ряда, когда впоследствии будем говорить об интегральном единстве жизни и нарративной идентичности персонажа.

принимает следующую форму: *докуда* простирается действенность начала, а, следовательно, и ответственность деятеля по отношению к безграничному характеру ряда физических последствий? Эта проблема в каком-то смысле противоположна проблеме базисных действий: в первом случае необходимо было задаться вопросом, следует ли останавливаться выше восходящего ряда причин; теперь же мы задаемся вопросом, следует ли останавливаться ниже нисходящего ряда следствий; и вот, если причинность со стороны действия образовывала своего рода опору для движения по восходящему ряду причин, то распространение эффективности начала представляет ее как безграничную со стороны следствий. Но ведь эта проблема, которую можно назвать проблемой *действенности* начала, имеет тесную связь с «относительно первым началом в общем ходе вещей». Коль скоро начало действия не совпадает с началом мира, оно фактически занимает место в констелляции начал, каждое из которых имеет такую действенность, что речь идет именно об их сравнительной оценке. В отношении каждого из этих начал легитимным будет задаться вопросом о том, что мы могли бы назвать пределами царства начала. Этот вопрос открывает весьма реальную проблему, которая хорошо известна юристам, специалистам по уголовному праву и другим, но также и историкам. Агент действия присутствует не в отдаленных последствиях, а в своем непосредственном поступке. И тогда проблема состоит в том, чтобы отграничить сферу событий, за которые его можно сделать ответственным. Однако это нелегко. И по нескольким причинам. Прежде всего, если следовать по одному-единственному ряду, то последствия конкретного действия как бы отделяются от деятеля – так дискурс отделяется от живой речи через посредство письма. Именно законы природы управляют последовательностью наших инициатив. И таким образом действие имеет последствия, которые можно назвать нежелательными, и даже извращенными. Правда, отделение того, что принадлежит деятелю, от того, что принадлежит цепочкам внешней причинности, оказывается весьма сложной операцией; нужно уметь отделять интенциональные сегменты, способные формализоваться в практические силлогизмы, от сегментов, которые можно назвать системными – в той степени, в какой они выражают структуру динамических физических систем; но – как мы скажем в дальнейшем – продолжение, в котором продолжается действие энергии начала, выражает переплетение двух модусов связи; без этого переплетения невозможно было бы сказать, что «действовать» означает «производить изменения в мире».

Добавим, что есть и другая разновидность переплетения, затрудняющего атрибуирование конкретному агенту определенного ряда событий; это переплетение действий каждого с действиями

каждого другого. В другом месте, следуя В. Шаппу, мы настойчиво проводили идею о том, что нарративное поле повествования «запущано в истории»¹; действие каждого (и его история) вплетено не только в физический ход вещей, но и в социальный ход человеческой деятельности. Как, в частности, отличать в групповом действии то, что причитается каждому из социальных деятелей? Эта трудность, как и предыдущая, касается не столько историка, сколько судьи, ведь речь идет о том, чтобы подходить к определению деятеля посредством распределения, отводя для каждого из них особую сферу действия, здесь «атрибуировать» означает «дистрибуировать» («приписывать» значит «распределять»). Не следует бояться утверждать, что определение крайней точки, где останавливается ответственность деятеля, является делом, скорее, решения, нежели констатации; здесь-то и набирает силу тезис Х.Л.А. Харта², согласно которому атрибуирование действия деятелю больше похоже на приговор – теперь уместно об этом сказать – посредством которого судья атрибуирует каждой из состояющих сторон то, что ей причитается; приписывание вновь проявляет тенденцию смешиваться с вменением – в ситуации сопоставления соперничающих исков; как бы там ни было, один лишь факт того, что историк тоже может распределять ответственность между агентами сложного действия, наводит на мысль о том, что это разграничение присущих им сфер ответственности не обязательно приобретает вид инкриминирования и осуждения. Реймон Арон, продолжая Макса Вебера, не был неправ, когда различал историческую и моральную ответственность³. Общее у них как раз в том, что они иллюстрируют Кантово понятие относительного первого начала; это последнее фактически имеет в виду множественность деятелей и начал действий, которые можно идентифицировать лишь через отчетливо выделяемые сферы действий, определяемые для каждого. Но ведь конфликтная структура подобного назначения не может быть устранена; отграничение предела ответственного решения способствует эффекту замкнутости, без которого мы не можем говорить о целостном ряде; но этот эффект замкнутости, основополагающий для тезиса о свободной причинности, противоречит безграничной открытости ряда причин, требуемой *Антитезисом* в Кантовой антиномии.

Сказав все это, можем ли мы остаться на антиномической стадии в понимании того, что обозначается способностью к действию? Сам Кант этого не делает. Сказав и повторив, что в столкновении между

¹ Schapp W. In Geschichten verstrickt. Wiesbaden, 1976.

² Hart H.L.A. The Ascription of Responsibility and Rights.

³ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1, с. 192, 231 и др.

Тезисом и *Антитезисом* начала, как и между *Тезисом* и *Антитезисом* трех других космологических антиномий, судом разума [антиномия] «не может быть решена ни в одной, ни в пользу другой стороны» (III, 345 [А 501, В 529])¹, Кант в конечном итоге предназначает другую судьбу трансцендентальным идеям, которые он называет математическими и которые имеют отношение к конечному или бесконечному расширению материи (первая и вторая космологические антиномии); для этих идей скептическое решение остается неотменимым. Иначе обстоят дела с так называемыми динамическими трансцендентальными идеями, касающимися относительно первого начала, начала человеческих действий, и абсолютного начала мира в целом. Разрешение первых двух антиномий было скептическим, потому что «в математическую связь рядов явлений не могут входить иные условия, кроме чувственных, то есть таких, которые сами составляют часть ряда» (III, 360 [А 530, В 558])². Зато разрешение третьей и четвертой антиномий может состоять в сохранении *Тезиса* и *Антитезиса* стоящими бок о бок; на самом деле, «динамический ряд чувственных условий допускает еще неоднородное условие, не составляющее части ряда, а находящееся вне ряда как чисто *умопостигаемое*, отчего разум получает удовлетворение и безусловное предпосылается явлениям, не спутывая рядов их, как всегда обусловленных, и не обрывая их вопреки основоположениям рассудка (III, 362 [А 531, В 559])³. В итоге получается, что и *Тезис* и *Антитезис* можно считать истинными при условии помещения их в двух различных планах. Мы знаем следствие: свобода как чистая трансцендентальная идея – без феноменальных скрепов – составляет последний смысл способности начинать причинный ряд по собственной воле. На этой трансцендентальной свободе основывается *практическое* понятие свободы, то есть независимость воли от принуждения импульсами чувственности (III, 362 [А 532, В 560])⁴. Но что такое трансцендентальная свобода? Это свобода *умопостигаемая*, если умопостигаемым мы называем «то в предмете чувств, что само не есть явление» (III, 366 [А 358, В 566])⁵. А вот продолжение: «Соответственно этому, если то, что в чувственно воспринимаемом

¹ Кант И. Критика чистого разума, с. 311 [Tremesaygues-Pascaud, p. 378; Alquié. Т. I, p. 1145].

² Кант И. Критика чистого разума, с. 326 [Tremesaygues-Pascaud, p. 393; Alquié. Т. I, p. 1106].

³ Там же.

⁴ Кант И. Критика чистого разума, с. 328 [Tremesaygues-Pascaud, p. 394–408; Alquié. Т. I, p. 1167–1186].

⁵ Кант И. Критика чистого разума, с. 330 [Tremesaygues-Pascaud, p. 397; Alquié. Т. I, p. 1171].

мире необходимо рассматривать как явление, обладает само по себе также способностью, не составляющей предмета чувственного созерцания, но могущей быть причиной явлений, то причинность такой сущности можно рассматривать с двух сторон – в качестве *умопостигаемой* по ее действию как вещи самой по себе и в качестве *чувственной* по результатам этой причинности как явления в чувственно воспринимаемом мире»¹.

Я хотел бы предложить здесь другой выход для антиномии, выход, на который в каком-то смысле ориентируется сам Кант, когда объявляет: «...ничто не мешает нам приписывать этому трансцендентальному предмету кроме свойства, благодаря которому он является, также причинность, которая не есть явление, хотя результат ее находится тем не менее в явлении»². Но что это за результат, который находится в явлении? Кант называет его *характером*, различая характер эмпирический и характер умопостигаемый. Так нельзя ли сказать, что в каком-то не феноменальном смысле термина «явление», то есть в смысле того, что являет себя, феномен действия требует, чтобы *Тезис* и *Антитезис* сочетались в некоем феномене – в тольком что упомянутом смысле – специфичном для практического поля, которое можно назвать *инициативой*³?

Осмыслить инициативу – такова задача, которая ставится по завершении настоящего исследования. Инициатива – скажем мы – есть *вмешательство* агента действия в ход вещей, вмешательство, действительно *вызывающее* изменения в мире. Сам Кант говорит, что мы можем представить себе это воздействие человека-деятеля на ход вещей только как сочетание нескольких разновидностей причинности – и это следует откровенно признать

¹ Кант И. Критика чистого разума, с. 330 [Tremesaygues-Pascaud, p. 397; Alquié. T. I, p. 1171–1172].

² Кант И. Критика чистого разума, с. 330–331 [Tremesaygues-Pascaud, p. 397; Alquié. T. I, p. 1172].

³ Сравнить с объяснением «космологической идеи свободы в связи со всеобщей естественной необходимостью» [Кант И. Критика чистого разума, с. 332] (III, 368 [A 543, B 570] sq.; Tremesaygues-Pascaud, p. 399–408; Alquié. T. I, p. 1174–1186). Кант в этом смысле говорит о «первоначальном по отношению к явлениям действии причины, которая, следовательно, не есть явление, а умопостигаема по этой своей способности, хотя во всех остальных отношениях она целиком должна причисляться к чувственно воспринимаемому миру как звено в цепи природы» [Кант И. Критика чистого разума, с. 333] (III, 369 [A 544, B 572]; Tremesaygues-Pascaud, p. 480; Alquié. T. I, p. 1175–1176). Но для Канта исключительным критерием реальности умопостигаемой свободы служит способность действия подчиняться правилам, повиноваться или не повиноваться долгу. И как раз этому моральному решению, по-моему, преждевременному, я хочу оказать здесь сопротивление, ища оснований для преодоления антиномии в феномене способности к действию.

ограничением, налагаемым на структуру действия как инициативы. Здесь дорогу проторил Аристотель, введя понятие *synaition*, превращающее деятеля в частичную причину, в одну из конкурирующих причин формирования предрасположенностей и характера. Однако, вспомним осторожность, с которой Аристотель вводил это смешанное понятие, смягчив его посредством выражения «как бы» (*pôs*). Причины фактически именно «как бы» сочетаются. Мы и сами неоднократно сталкивались с требованием перехода к такому союзу: в конечном счете, он складывается из самой необходимости сочетать *кто?* с *что?* и *почему?* действия, тогда как сама эта необходимость вытекает из структуры взаимосвязанных значений в понятийной сети действия. В соответствии с этим требованием представляется необходимым не ограничиваться противопоставлением конечного характера поисков деятеля бесконечному характеру поисков мотивов. Способность к действию состоит как раз в связи между теми и другими поисками, где отражается требование связать *кто?* с *почему?* через *что?* действия. Но ход мотивации невозможно выделить из того, что мы можем осторожно назвать плоскостью «ментальных фактов». Способность к действию оказывает влияние как раз на ход событий «внешней» природы.

На мой взгляд, больше всего приближается к этому сочетанию представление, предложенное Х. фон Вригтом в «Объяснении и понимании»¹ под названием *квазипричинной модели*. Впрочем, я уделил ей внимание в рамках исследования, посвященного объяснению в истории². Но на самом деле – помимо эпистемологии исторического познания – речь шла о том, чтобы объяснить общий феномен вмешательства. Предлагаемая модель является смешанной – в том смысле, что она сочетает телеологические сегменты, подлежащие ведению практического рассудка, и системные сегменты, подлежащие ведению причинного объяснения. Что здесь является важным и что представляет трудности, так это как раз точки соединения между первыми и вторыми. В действительности, всякий результат практического силлогизма представляет собой эффективное действие, вводящее новый факт в мироустройство, который, в свою очередь, вводит в действие причинно-следственную цепь; среди следствий этой последней возникают новые факты, которые принимает на себя на правах обстоятельств тот же деятель или другие деятели. Но что же делает фундаментальным

¹ Explanation and Understanding: London, Routledge and Kegan Paul, 1971.

² Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1, с. 153–165. Temps et Récit. I, p. 187–202. Оставляя здесь в стороне нарративную интерпретацию, предложенную мной по поводу сцепления причин и целей в так называемой квазипричинной модели.

образом возможным это сцепление между целями и причинами? По существу, имеющаяся у деятеля способность вызывать совпадение одной из вещей, которую он умеет делать (которую он знает, что может сделать), с начальным состоянием системы и вместе с тем определять; условия замкнутости последней¹. Согласно выражению самого фон Вригта, это соединение наступает лишь в случае, если мы на основе прошлого опыта чувствуем себя уверенными (*we feel confident*), что сможем тем самым привести динамическую систему в движение. Фон Вригт заявляет, что в идее «привести систему в движение» объединяются понятия действия и причинности. Однако налагаются ли они друг на друга?

Примечательно, что в таком анализе, который я здесь до крайности сокращаю, две составные части – системная и телеологическая – остаются отчетливо выделенными, хотя и переплетенными друг с другом. Не является ли эта неспособность преодолевать прерывность – в эпистемологическом плане – между разрозненными компонентами вмешательства признаком того, что в типе дискурса, отличного от того, которым мы здесь пользуемся, «я могу» может быть признано самим *источком* связи между двумя порядками причинности? То, что превращает дискурс «я могу» в другой дискурс, есть, в конечном итоге, отсылка этого дискурса к онтологии *собственного тела*, *некоего* тела, которое является также и *моим* телом, и которое, благодаря своей двойной принадлежности и к порядку физических тел, и к порядку личностей, располагается в точке пересечения способности к действию, принадлежащей нам, и хода вещей, относящегося к миропорядку. Только в этой феноменологии «я могу» и в примыкающей к ней онтологии собственного тела статус исходного факта, соединенного со способностью к действию, может быть окончательно установлен.

По завершении этого исследования, посвященного отношениям между действием и деятелем, важно наметить пути, открытые последовательными апориями, повод для которых дает явление приписывания. Никакое предпочтение по отношению к апории как апории, по существу, не должно парализовать рефлексивное здравомыслие. Явление приписывания при учете всех факторов образует

¹ Я воспользуюсь здесь цитированием из «Времени и рассказа. Т. I»: «Действие реализует другой примечательный тип закрытости, ибо, совершая что-то, агент учится “изолировать” закрытую систему от ее окружения, и открывает возможности развития, присущие этой системе. Агент обучается этому, приводя систему в движение, начиная с ее исходного состояния. Это приведение в движение представляет собой вмешательство в точке пересечения одной из возможностей агента и возможной системы» (рус. перевод, с. 157).

лишь частичную и пока еще абстрактную детерминацию того, что обозначается самостью «Я». Из апорий приписывания может и должен возникнуть импульс к преодолению границ, навязанных вышеизложенной теорией дискурса – по направлению к более богатым и конкретным детерминациям самости «Я». Каждая из апорий приписывания указывает на специфическое преодоление строго лингвистической точки зрения.

Первая апория пока еще обращается к внутреннему переходу с лингвистической точки зрения, то есть от семантики к *прагматике*. На самом деле аскрипцию от простой атрибуции предиката логическому субъекту отличает, прежде всего, способность деятеля к самообозначению посредством обозначения другого. Стросоновское соображение, касающееся тождественности смысла, который сохраняют психические предикаты в приписывании себе и в приписывании другому, уже ориентировалось на такое смещение по направлению к языковым операциям, где преобладает двойное обозначение «я» и другого в ситуации беседы. В этом смысле первая апория не была напрасной.

Вторая апория тоже не зашла в тупик. Трудности, с которыми столкнулись наши старания, направленные на то, чтобы отличить приписывание от вменения, наводят на мысль, что разрыв между ними следует заполнить посредством исследования практических модальностей, которые по сложности и организации выходят за рамки теории самого действия, по крайней мере, в ограниченном смысле, который мы исследовали до сих пор. Задачей исследования *praxis* 'а и практик будет различение точек внедрения чисто этической оценки человеческого действия в телеологическом и в деонтологическом смыслах, иными словами, отличия оценки согласно критериям благого от оценки согласно критериям обязательного. Тогда (но лишь тогда) можно будет объяснить точки соединения между приписыванием и вменением в моральном и юридическом смыслах.

Третья апория, вызванная к жизни понятием способности к действию, стало быть, причинной действенностью, приписываемой деятелю, совершающему действие, могла показаться самой неразрешимой. Так оно и есть. Прохождение через третью Кантову антиномию, несомненно, усугубило видимость непреодолимой трудности. Тем не менее, мы все-таки утверждали, что эта антиномия относится к антитетической стратегии, предназначенной для того, чтобы бороться с обвинением противоположного «недействительного» аргумента – как и должно быть – в какой бы то ни было ссылке на первичный факт. Ведь речь идет именно о первоначальном факте, то есть о гарантии того, что деятель обладает способностью

к действию, то есть способностью производить изменения в мире. Переход от дизъюнктивной стадии диалектики к конъюнктивной имел лишь одну цель: перенести на рефлексивный и критический уровень то, что уже было понято в этой гарантии способности к действию. Гарантия подразумевает две вещи. Прежде всего, это означает высветить в эпистемологическом плане явление, которое мы уже неоднократно затрагивали: явление аттестации. У нас есть гарантия (с несомненностью, не имеющая отношение к мнению, к *doxa*, которое ниже знания), что мы можем совершать хорошо известные поступки, которые Данто укореняет в базисных действиях. Но признание примитивного факта, как определенного в непреложности способности к действию, имеет не только эпистемологическую, но и онтологическую грань. Первый факт способности-к-действию составляет часть конstellляции первых фактов, относящихся к онтологии «Я-сам»; эту конstellляцию мы наметим в Десятом исследовании. То, что мы только что сказали о феноменологии «я могу» и о смежной с ней онтологии собственного тела, уже ориентировано в направлении этой онтологии «Я-сам». Что же касается того, какими конкретными нитями эта феноменология «я могу» и онтология собственного тела связываются с онтологией «Я» – как действующего и претерпевающего воздействия субъекта, – мы сможем установить лишь по окончании долгого экскурса в философии субъективности и за их рамки. В этом смысле третья апория приписывания фактически будет преодолена лишь по окончании нашего предприятия.

ИССЛЕДОВАНИЕ ПЯТОЕ

Идентичность личная и идентичность нарративная

Вместе с дискуссией об отношениях между деятелем и действием достиг своего завершения первый ряд исследований, проведенный под эгидой аналитической концепции языка. В двух первых исследованиях мы ограничились ресурсами, которые семантика и прагматика, рассмотренные последовательно, предлагали для анализа действия и сложных отношений между действием и деятелем. В ходе этого анализа возникло впечатление, что – вопреки своей принципиальной зависимости от теории языка – теория действия составляет автономную дисциплину, в силу свойств, присущих человеческому действию, и своеобразия связи между действием и его деятелем. Нам показалось, что для того, чтобы достичь автономии, эта дисциплина требует нового союза между аналитической традицией и традицией феноменологической и герменевтической, коль скоро основная ставка заключалась здесь в том, чтобы узнать, не столько то, что отличает действия от других событий, происходящих в мире, сколько то, чем определяется «Я», подразумеваемое в способности-к-действию, на пересечении действия и деятеля. Итак, избавившись от первоначальной опеки, теория действия взяла на себя роль пропедевтики к вопросу о самости. И наоборот, вопрос о «Я», идя по стопам вопроса о действии, вызывает значительные перераспределения в самой плоскости человеческого действия.

Наиболее существенный пробел в наших предшествующих исследованиях совершенно очевидно, касается *временного* измерения как «Я», так и самого действия. Ни определение личности в перспективе идентифицирующей референции, ни определение деятеля в рамках семантики действия (хотя и направленные на то, чтобы обогатить первый подход), не приняли в расчет, что личность, о которой говорят, деятель, от которого зависит действие, обладают некоей историей, сами являются собственной историей. Подход к «Я» по второй линии философии языка, по линии высказывания, тоже не вызвал особого раздумья об изменениях, затрагивающих (право)способный субъект, который обозначает сам себя, означивая мир. Но ведь тем самым опускается не просто одно из важных измерений, но и проблематика в целом, а именно – проблематика *личной идентичности*, которая может

формироваться как раз только во временном измерении человеческого существования. Именно для того, чтобы заполнить этот исключительно важный пробел, я ставлю перед собой цель перестроить теорию повествования, уже не в перспективе ее отношений с формированием человеческого времени, как это происходило во «Времени и рассказе», но в перспективе ее вклада в формирование «Я». Как представляется, весьма острые в англо-американской философии современные дебаты по вопросу о личной идентичности, дают превосходный повод для фронтальной разработки различия между тождественностью и самостью, предполагаемого в предыдущих исследованиях, но никогда еще не рассматривавшегося тематически. Мы надеемся показать, что именно в рамках нарративной теории конкретная диалектика самости и тождественности – а не просто номинального различия между двумя анализируемыми терминами – достигает полного расцвета¹.

Поскольку понятие нарративной идентичности было – по-моему, триумфально – сопоставлено с ловушками и парадоксами личной идентичности, можно будет, в менее полемичном и более конструктивном стиле, развернуть тезис, объявленный во введении к данной работе. Согласно этому тезису нарративная теория находит одно из своих главных обоснований в роли, которую она играет в промежутке

¹ Понятие нарративной идентичности, введенное во «Времени и рассказе. III», соответствует другой проблематике: по завершении длительного путешествия по историческим и вымышленным повествованиям, я задался вопросом о том, существует ли структура опыта, способного интегрировать два больших класса повествований. Тогда я сформулировал гипотезу, согласно которой нарративная идентичность – будь то личности или идентичность сообщества – и является искомым местом в этом сплетении между историей и художественным вымыслом. Согласно имеющемуся у нас интуитивному предпониманию этого положения вещей, не считаем ли мы человеческие жизни более «удобочитаемыми», когда они интерпретируются в зависимости от историй, рассказываемых людьми по их поводу? И не становятся ли эти истории жизни, в свою очередь, более понятными, когда к ним применяются нарративные модели – интриги – заимствованные у истории в собственном смысле слова, или у художественного вымысла (драмы или романа)? Следовательно, представляется правдоподобным предположить следующую цепь утверждений: самопонимание есть интерпретация; интерпретация «Я», в свою очередь, находит в повествовании, среди прочих знаков и символов, преимущественное опосредование; это последнее совершает заимствования как у истории, так и у художественного вымысла, превращая историю какой-либо жизни в вымышленную историю, или, если угодно, в исторический вымысел – в точке пересечения между историографическим стилем биографий и романическим стилем биографий воображаемых. Чего недоставало интуитивному восприятию проблемы нарративной идентичности, так это ясного понимания того, что задействовано в самом вопросе об идентичности в применении к личностям или к сообществам. Вопрос о взаимопересечении между историей и художественным вымыслом некоторым образом отвлекал внимание от значительных трудностей, связанных с вопросом об идентичности как таковой. Этим трудностям и посвящено настоящее исследование.

между дескриптивной точкой зрения на действие, принимавшейся нами до сих пор, и прескриптивной точкой зрения, преобладающей в дальнейших исследованиях. Для меня важна триада – описывать, рассказывать, предписывать, поскольку каждый момент триады имеет в виду особое отношение между формированием действия и формированием «Я». Однако нарративная теория не могла бы осуществить это опосредование, то есть быть чем-то большим, чем сегмент, вставленный в дискретную последовательность наших рассмотрений, если бы невозможно было доказать, с одной стороны, что практическое поле, покрываемое нарративной теорией, обширнее, чем поле, покрываемое семантикой и прагматикой фраз действия, – а, с другой стороны, что действия, организованные в повествование, представляют черты, которые можно разработать тематически лишь в рамках этики. Иными словами, нарративная теория осуществляет подлинное опосредование между описанием и предписанием лишь в случае, если расширение практического поля и предвосхищение этических соображений включены в саму структуру акта повествования. Пока что достаточно сказать, что «Я-сам» ищет свою идентичность во многих повествованиях в масштабе целой жизни; между краткими действиями, которыми ограничиваются наши предыдущие анализы, и *связностью жизни*, о которой говорит Дильтей в теоретических очерках об автобиографии: ярусами громоздятся степени сложности, возводящие теорию действия на уровень, требуемый нарративной теорией¹. Точно так же я, предвосхищая последующее, скажу, что не бывает этически нейтральных повествований. Литература представляет собой обширную лабораторию, где апробируются оценки, расценки, суждения одобрения и осуждения, благодаря которым повествовательность служит пропедевтикой к этике. Именно такому двойному отношению, ретроспективному по направлению к практическому полю и проспективному по направлению к полю этическому будет посвящено Шестое исследование, неразрывную слитность которого с настоящим исследованием я здесь отмечаю.

¹ Аналитическую философию действия зачастую упрекали за бедность приводимых примеров. Со своей стороны, я не высмеиваю эту скупость в употреблении примеров; вынося за скобки этические и политические ставки, аналитическая философия действия сумела сконцентрироваться на одном лишь грамматическом, синтаксическом и логическом составе фраз действия. Но ведь тому же самому аскетизму анализа мы обязаны даже проведенной нами внутренней критикой этой теории действия. Чтобы вычертить первые линии теории самости, нам не было необходимости возвращать действию ни сложность повседневных практик, ни телеологическое и деонтологическое измерения, требуемые моральной теорией вменения. Простейших действий – извлеченных, скажем, из базисных действий Данто – достаточно, чтобы обрисовать загадку тождественности, в которой оказываются *in nuce* [лат. – здесь: в общих чертах. – Прим. пер.] сведены все трудности развитой теории самости.

1. Проблема личной идентичности

Проблема личной идентичности, на мой взгляд, составляет по преимуществу точку соприкосновения между двумя основными значениями понятия идентичности, которые я не раз упоминал, никогда их по-настоящему не тематизируя. Напоминаю, что именно сопоставляется: с одной стороны, идентичность как *тождественность* (латинское: *idem*; английское: *sameness*; немецкое: *Gleichheit*), с другой, идентичность как *самость* (латинское: *ipse*; английское: *selfhood*; немецкое: *Selbstheit*). Я неоднократно утверждал, что самость не есть тождественность. И именно потому, что это основополагающее различие не учитывается – второй раздел подтвердит это – терпят крах решения проблемы личной идентичности, игнорирующие нарративное измерение. Если это второе различие столь существенно, то почему, спросят нас, мы тематически не рассмотрели его ранее – ведь его призрак неотступно преследовал наши предыдущие анализы? По той простой причине, что оно возводится в проблематический ранг, лишь когда его временные импликации выходят на передний план. Как раз благодаря вопросу о *постоянстве во времени* столкновение между двумя вариантами идентичности впервые составляет подлинную проблему.

1. На первый взгляд, вопрос о постоянстве во времени в самом деле сочетается исключительно с идентичностью-*idem*, которую он каким-то образом увенчивает. Именно под этой единственной рубрикой аналитические теории, которые мы рассмотрим впоследствии, подходят к вопросу о личной идентичности и сопряженных с ней парадоксах. Вкратце рассмотрим понятийный состав тождественности, дабы отметить значительное место, занимаемое здесь постоянством во времени.

Тождественность есть понятие, выражающее отношение и отношение отношений. Прежде всего идет *числовая* идентичность: так, о двух случаях, когда встречается вещь, обозначаемая одним и тем же именем в обычном языке, мы говорим, что они представляют собой не две различные вещи, а «одну и ту же» вещь. Идентичность здесь означает единственность: ей противоположна множественность (не одна, а две или несколько вещей); этой первой составляющей понятия идентичности соответствует операция по идентификации, понимаемая в смысле повторной идентификации того же самого, способствующей тому, что «познавать» означает распознавать – одно и то же два раза, *n* раз.

Затем идет идентичность *качественная*, иначе говоря – чрезвычайное сходство: мы говорим об *X* и *Y*, что они носят одинако-

вый костюм, то есть настолько похожую одежду, что безразлично, если мы обменяем один на другой; этой второй составляющей соответствует операция по замещению без семантической потери, *salva veritate*¹.

Эти две составляющие идентичности несводимы друг к другу, как у Канта – категории количества и качества; тем не менее, они не чужды друг другу; и как раз в той мере, в какой время подразумевается в последовательной встречаемости одной и той же вещи, повторная идентификация тождественного может вызвать колебание, сомнение, соревнование; тогда на чрезвычайное сходство между двумя или несколькими случаями встречаемости одного и того же можно сослаться как на косвенный критерий, способствующий укреплению предположения о числовой идентичности; это-то и происходит, когда мы говорим о физической идентичности некоей личности; мы без труда узнаём кого-либо, кто только и делает, что входит и выходит, появляется, исчезает, вновь появляется; сомнение не заводит нас далеко в той мере, в какой мы сравниваем наличное восприятие с недавним воспоминанием; идентификация агрессора со стороны жертвы – из ряда подозреваемых, которые ей представлены, дает первый повод вкратце сомнению; оно растет соответственно дистанции во времени; так, обвиняемый, представший перед судом, может оспорить, что он тот же самый, что и тот, кому преступление вменяется в вину; и что мы тогда делаем? Мы сравниваем представшего перед нами индивида с материальными приметами, считающимися неопровержимым следом его присутствия в местах, которые сами являются предметом тяжбы; порой мы распространяем сравнение на свидетельства очевидцев, принимаемые с большой степенью неопределенности за эквивалентные прошедшему знакомству с рассматриваемым индивидом; тогда вопрос о том, являются ли человек, представший здесь перед судом, и предположительный виновник давнего преступления одной и той же личностью, может остаться без гарантированного ответа; процессы военных преступников дают поводы для подобных сопоставлений, случайности в которых известны.

Именно слабость критерия подобия в случае большой дистанции во времени подсказывает нам обратиться к другому критерию, который относится к третьей составляющей понятия идентичности, а именно к *отсутствию прерывания* между первой и последней стадией в развитии того, что мы считаем одним и тем же индивидом; этот критерий одерживает верх во всех случаях, когда возраст и старение участвуют в качестве факторов несходства и, следовательно,

¹ Лат. – с сохранением истины. – Прим пер.

числового различия; так, мы говорим о дубе, что он тот же самый, полностью развившийся от желудя до дерева; так же – о животном, от рождения до смерти; наконец, так же о человеке – не говорю здесь, о личности – как о простом образце биологической особи. Доказательство этой непрерывности действует как критерий, смежный с подобием или заменяющий его; доказательство основывается на выстраивании в упорядоченную серию слабых изменений, которые, будучи взятыми по одному, угрожают подобию, не ликвидируя его; то же самое происходит с нашими собственными портретами, сделанными в разные периоды жизни; как мы видим, время служит здесь фактором несходства, разрыва, различия.

Вот почему от угрозы, которую время представляет для идентичности, можно по-настоящему избавиться, только если на основании подобия и непрерывного постоянства изменения мы сможем сформулировать принцип *перманентности во времени*. Такой будет, например, неизменная структура инструмента, все детали которого мы постепенно изменили; кроме того, таков близко касающийся нас случай постоянства генетического кода биологического индивида; что здесь неизменно, так это организация комбинаторной системы; идея структуры, противостоящая идее события, отвечает этому критерию идентичности, самому мощному из всех, какие могут быть предложены; эта идея подтверждает относительный характер идентичности, которая не фигурировала в древней формулировке субстанции, но которую Кант восстановил, классифицируя субстанцию среди категорий отношения как условие возможности помыслить изменение, как происходящее с чем-то, что не меняется, по меньшей мере, в момент атрибуции акциденции – субстанции; постоянство во времени тем самым становится трансценденталом числовой идентичности¹. Вся проблематика личной идентичности будет вращаться вокруг таких

¹ Перемещение у Канта идеи субстанции из онтологического плана в трансцендентальный отмечено простым соответствием между категорией, ее схемой и принципом (или первым суждением). Субстанции, первой категории отношения, соответствует схема, описывающая ее формирование во времени: «постоянство [*Beharrlichkeit*] реального во времени, то есть предложение о нем как о субстрате эмпирического определения времени вообще, который, следовательно, сохраняется, тогда как все остальное меняется» [*Кант И.* Критика чистого разума, с. 126] (III, 137 [A 144, B 183]; Tremesaygues-Pascaud, p. 154; Alquié. T. I, p. 889). Схеме субстанции соответствует принцип, выражающий ее относительное складывание, а именно («Первая аналогия опыта»): «Все явления содержат нечто постоянное [*das Beharrliche*] (субстанцию) как самый предмет и изменчивое в качестве лишь определения предмета» [*Кант И.* Критика чистого разума, с. 559] (III, 162 [A 182]; Tremesaygues-Pascaud, p. 177; Alquié. T. I, p. 919). И во втором издании: «При всякой смене явлений субстанция постоянна, и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается» [*Кант И.* Критика чистого разума, с. 145] [B 224]; Tremesaygues-Pascaud, p. 177; Alquié, T. I, p. 918–919).

поисков относительного инварианта, при этом последнему придается значение постоянства во времени.

2. Завершив этот понятийный анализ идентичности-тождественности, мы можем вернуться к вопросу, главенствующему в данном исследовании: подразумевает ли самость «Я» такую форму постоянства во времени, которая была бы несводима к детерминации некоего *субстрата*, даже в относительном смысле, каким Кант наделил категорию субстанции, словом, форму постоянства во времени, которое не является просто схемой категории субстанции? В терминах оппозиции, которой отмечены наши предшествующие исследования это звучит так: можно ли связать постоянство во времени с вопросом *кто?* как несводимым к какому бы то ни было вопросу *что?* Какова форма постоянства во времени, которая была бы ответом на вопрос: «Кто я?»

То, что вопрос труден, станет сразу же ясно из нижеследующего рассуждения. Говоря о самих себе, мы фактически располагаем двумя моделями постоянства во времени, которые я резюмирую двумя терминами сразу и дескриптивными, и символическими: *характер* и *сдерживаемое слово*. В них обоих мы охотно признаём постоянство, которое мы называем своим. Моя гипотеза состоит в том, что полярность двух этих моделей постоянства личности проистекает из того, что постоянство характера выражает чуть ли не полное покрытие одной модели другой, проблематики *idem* и проблематики *ipse*, тогда верность себе в сдерживании данного слова знаменует собой крайний разрыв между постоянством «Я-сам» и постоянством тождественного, а следовательно, полностью свидетельствует о несводимости двух проблематик друг к другу. Спешу дополнить свою гипотезу: полярность, которую я собираюсь рассмотреть, предполагает вмешательство нарративной идентичности в понятийное формирование личной идентичности на правах особого опосредования между полюсом характера, где *idem* и *ipse* тяготеют к смешению, и полюсом сохранения «Я-сам», где самость избавляется от тождественности. Но я слишком забегаю вперед!

Что следует понимать под *характером*? В каком смысле этот термин обладает сразу и дескриптивной, и эмблематической ценностью? Стоит ли говорить, что он вбирает в себя идентичность «Я» и идентичность того же самого? Кто выдает за идентичность тождественного идентичность «Я» и мешает просто-напросто считать идентичность характера идентичностью тождественного?

Под характером я здесь имею в виду совокупность отличительных признаков, позволяющих повторно идентифицировать человеческого индивида как самотождественного. Благодаря дескриптивным

чертам (о которых мы собираемся говорить) характер вбирает в себя количественную и качественную идентичность, непрерывное постоянство и постоянство во времени. Именно так он эмблематическим образом обозначает тождественность личности.

С понятием характера я встречаюсь на своем пути не впервые. В годы, когда я писал «Волевое и неволевое», я помещал характер под рубрикой «абсолютного неволевого», противопоставляя его «относительному произвольному» мотивов в порядке волевого решения и «относительному неволевному» способностей в порядке волевого движения. Как абсолютное неволевое, я – в связи с бессознательным и с бытием-в-жизни, символизируемым рождением – относил его к слою нашего существования, который мы не можем изменить, но с которым нам приходится *соглашаться*. И я уже подчеркивал неизменную природу характера, как свершившуюся, не избранную перспективу нашего доступа к ценностям и использования наших способностей¹. Десять лет спустя в «Человеке погрешимом» мне пришлось вернуться к этой захватывающей теме характера, но в слегка ином контексте. Уже не в зависимости от популярности волевого и неволевого, но под знаком паскалевской темы «диспропорции», несовпадения между конечностью и бесконеч-

¹ Эта неизменность характера, уточнением которой я сейчас займусь, служила в те же самые годы предупредительным средством относительно дисциплины «характерологии», приблизительную, а то и совершенно произвольную природу которой, мы сегодня можем лучше понять. И все-таки больше всего в этом опасном предприятии меня интересовало притязание дать объективный эквивалент этому объективному слою нашего субъективного существования. Это то, что я назову сегодня вписыванием характера в Тождественность. Характерология, по существу, намеревалась трактовать характер как портрет, написанный внешним наблюдателем; она переставляла части этого портрета благодаря игре взаимодействий между небольшим количеством инвариантов (активность/эмоциональность, первичность/вторичность), так что посредством такой комбинаторики отличительных черт вырисовывалась типология, способная к относительному надлежащему уточнению; какими бы ни были упрощения и огрубления такой характерологии, сегодня впавшей в немилость, самими своими притязаниями она свидетельствовала об эмблематической ценности характера как судьбы. Самого этого слова «судьба», неотразимо напоминающего знаменитое изречение Гераклита, сопоставляющего «характер» (*èthos*) и «даймон» (*Diels/Kranz. Fragmente der Vorsokratiker. В 119*), достаточно для того, чтобы привлечь наше внимание, так как оно относится уже не к объективирующей, а к экзистенциальной тематике. Только свобода имеет судьбу или является судьбой. Это простое замечание возвращает обусловленностям, выдвигаемым характерологией, некоторую двойственность, которая способствует одновременной причастности свободы двум сферам – сфере объективности и сфере существования. Портрет, написанный внешним наблюдателем? Да, но также и способ собственного бытия. Сочетание постоянных черт? Да, но еще и неделимый стиль. Тип? Да, но и незаменимая уникальность. Принуждение? Да, но и судьба, которая и есть я, то есть то самое, на что мне приходилось согласиться.

ностью. Характер тогда казался мне моим способом существования согласно конечной перспективе, касающейся моей открытости миру вещей, идей, ценностей, личностей¹.

Некоторым образом, я продолжаю свое исследование в том же направлении. Характер и сегодня представляется мне другим полюсом основополагающей экзистенциальной полярности. Но вместо того, чтобы помыслить характер в проблематике перспективы и открытости как конечный полюс существования, я интерпретирую его здесь в зависимости от его места в проблематике идентичности. Основным качеством этого смещения акцента является новая постановка вопроса о статусе неизменности характера, что считалось бесспорным в моих предыдущих анализах. Фактически подтверждается, что такая неизменность – весьма особого рода, о чем свидетельствует переинтерпретация характера в терминах приобретенной предрасположенности. Вместе с этим понятием, наконец-то появляется возможность тематизации *временного* измерения характера в самом

¹ Это понятие перспективы было явно перенесено из теоретического плана, а именно – из гуссерлевской феноменологии восприятия, в план практический. Тем самым оно подводило итог всем аспектам практической конечности (рецептивности желания, укоренению привычек), что впервые позволило мне настаивать на том, что характеру свойственна конечная тотальность: итак, я говорил о характере как об «ограниченной открытости нашего поля мотивации, рассматриваемого в его совокупности». Этот второй вариант характера в «Человеке погрешимом» в некотором смысле подтверждал тождественность характера, возможно, ценой чрезмерного настаивания на его неизменности, подкрепляемой прочтением и одобрением некоторых блестящих текстов Алена. Тем самым я дошел до утверждения, что, в отличие от перспективы восприятия, которую я могу менять, перемещаясь, «нет движения, посредством которого я мог бы изменить нулевые истоки своего совокупного поля мотивации», (р. 79). Еще я говорил о том, что мое рождение – это «уже часть моего характера» (р. 80). Тем самым характер можно было бы определять без нюансировки как «неизменную и унаследованную природу» (*ibid.*). Но в то же время причастность этой перспективы к движению открытости, посредством которого я обозначал акт существования, заставляла нас поместить характер в план существования, мойность которого я подчеркиваю сегодня: «Характер есть завершенная открытость моего существования, взятого как целое» (р. 72). Сегодня я скажу, что характер – это тождественность в мойности. В «Человеке погрешимом» основополагающая причина, в силу которой характер следовало бы разместить рядом с проживаемым существованием, вопреки его предполагаемой неизменности, заключалась в его контрастных отношениях с полюсом бесконечности, который я видел представленным (одновременно в Аристотелевой и в Кантовой перспективе) в понятии счастья. Эта оппозиция подтверждалась в антропологии, с одной стороны, внимательной к «изъяду» существования, что делает возможным «падение» во зло; с другой же стороны, способной интерпретировать диспропорцию, ответственную за погрешимость, в терминах пары конечное – бесконечное. Основное преимущество состояло здесь в том, чтобы возложить всю хрупкость на третий термин, место экзистенциального изъяна. Данное исследование поставит нарративность в аналогичную позицию опосредования между двумя крайностями.

себе. Характер – сказал бы я сегодня – обозначает совокупность длительных предрасположенностей, *по которым* мы узнаём личность. Именно на этих основаниях характер может образовать предельную точку, где проблематика *ipse* оказывается неотличимой от проблематики *idem* и тяготеет к тому, чтобы не отличать одну от другой. Следовательно, важно задаться вопросом о временном измерении предрасположенности: оно-то и поставит в дальнейшем характер на путь нарративизации личной идентичности.

Во-первых, с понятием предрасположенности сопрягается понятие привычки, с его двойной валентностью – привычки в процессе, как говорится, усвоения и привычки уже приобретенной¹. Но ведь две эти черты обладают очевидным временным значением: привычка придает историю характеру; но это история, в которой укорененность склонна покрыть и – в пределе – отменить предшествующие ей инновации. Равессон (в своей знаменитой диссертации «О привычке») первым удивился той силе привычки, в которой он усматривал возвращение от свободы к природе. Как раз эта укорененность и наделяет характер той разновидностью постоянства во времени, которую я интерпретирую здесь как покрытие *ipse* посредством *idem*. Но это покрытие не устраняет различия между проблематиками: в том самом качестве второй природы мой характер – это я, я сам, *ipse*; но это *ipse* возвещает себя как *idem*. Каждая привычка, таким образом сформулированная, приобретенная и ставшая длительной предрасположенностью, образует некую *черту* – как раз черту характера, то есть отличительный признак, *по которому* распознается личность: мы снова распознаем ее как ту же самую, когда характер является не чем иным, как совокупностью этих отличительных знаков.

Во-вторых, с понятием предрасположенности можно связать совокупность *приобретенных идентификаций*, с помощью которых в состав тождественного входит иное. На самом деле, по большей части идентичность личности или сообщества устанавливается по *идентификациям-по* ценностям, нормам, идеалам, моделям, героям, в которых узнают себя личность и сообщество. Распознавание-себя-в способствует распознаванию-по... Идентификация по героическим фигурам ясно показывает принимаемую на себя инаковость; но эта инаковость уже скрыто присутствует в идентификации по ценностям,

¹ Аристотель первым сопоставил характер с привычкой из-за квазиомонимии между словами *êthos* (характер) и *êthos* (привычка, обычай). От термина *êthos* он переходит к термину *hexis* (приобретенная предрасположенность), антропологическому понятию, на основе которого он воздвигает свою этику – в той мере, в какой добродетели являются такими приобретенными предрасположенностями – в соответствии с законными правилами и под контролем суждения *phronimos*'а человека рассудительного (Êth. Nic. III. 4. 1112 a 13 sq.; VI. 2. 1139 a 23–24; VI. 1144 b 27).

способствующей тому, что «дело» ставится выше чьей-либо собственной жизни; тем самым элемент лояльности, лоялизма внедряется в характер и заставляет его повернуть к верности себе, а, стало быть, к сохранению «Я». Здесь полюса идентичности сочетаются между собой. Это доказывает, что мы не можем продумать до конца *idem* личности без *ipse*, даже когда одно покрывает другое. Тем самым в черты характера интегрируются аспекты оценочного предпочтения, определяющие этический аспект характера, в Аристотелевом смысле этого термина¹. Это происходит благодаря процессу, параллельному усвоению привычки, то есть посредством интериоризации, которая отменяет начальный эффект инаковости, или, по меньшей мере, переводит его из внешнего во внутреннее. Фрейдовская теория Сверх-Я имеет дело с этим явлением, наделяющим интериоризацию аспектом укоренения. Тем самым стабилизируются предпочтения и оценки, так что личность распознается по тем предрасположенностям, которые можно назвать оценочными. Вот почему поведение, не соответствующее этому типу предрасположенностей, заставляет нас сказать, что оно не в характере рассматриваемого индивида, что индивид больше не является самим собой, и даже что он «вне себя».

Благодаря этой стабильности, заимствованной у приобретенных привычек и идентификаций, иначе говоря, у предрасположенностей, характер обеспечивает сразу и количественную идентичность, и идентичность качественную, не прерываемое постоянство изменения и, наконец, постоянство во времени, которые определяют тождественность. Вряд ли будет выглядеть парадоксальным, если я скажу, что в идентичности характера выражается известное сцепление *что?* с *кто?* Характер есть поистине «что» от какого-нибудь «кто». Это уже не в полном смысле «что», как еще внешнее по отношению ко «кто», как было в случае с теорией действия, когда мы могли различать между тем, что именно кто-нибудь делает, и тем, кто делает (а мы видели богатство и западни того различия, которое приводит всякое право к проблеме приписывания). Здесь-то речь и идет о покрытии *что?* посредством *кто?*, из-за чего вопрос *кто я?* соскальзывает к вопросу *что я?*

Но это покрытие *ipse* посредством *idem* не требует отказа от их различия. Диалектика инновации и укорененности, лежащая в основе процесса идентификации, присутствует здесь для того, чтобы напомнить, что у характера есть история, как говорят, усвоенная, в двояком смысле слова «усвоение» [contraction] – ограничение и привязанность. А, значит, понятно, что устойчивый полюс характера может обрести нарративное измерение, как мы видим в значениях

¹ Об оценке, рассматриваемой как порог этики, см. Седьмое исследование.

гермина «характер», которые идентифицируют его с персонажем рассказанной истории; что усвоилось при укоренении, повествование может вновь развернуть. Тот самый диспозиционный язык, в пользу которого высказывается Гилберт Райл¹ подготавливает это новое нарративное развертывание. То, что характер обязательно меняется в ходе повествования, подтверждается множеством пустых дебатов об идентичности, в особенности – когда их ставкой служит идентичность некой исторической общности. Когда Фернан Бродель пишет об идентичности *Франции*, он, конечно, старается выявить продолжительные, и даже постоянные отличительные черты, *по которым* мы распознаем Францию как своего рода персонаж. Но, будучи отделенными от истории и географии (а великий историк опасается это делать), эти черты затвердели бы и дали бы удобную возможность разбушеваться наихудшим идеологиям «национальной идентичности». Задачей размышления о нарративной идентичности будет привести в равновесие неизменные черты, которыми нарративная идентичность обязана укоренению истории конкретной жизни в конкретном характере, и те черты, которые стремятся отделить идентичность «Я» от тождественности характера.

3. Перед тем, как пойти по упомянутому пути, важно найти аргумент в пользу различия между идентичностью «Я» и идентичностью тождественного – как мы употребляем анализируемое понятие в контекстах, где две разновидности идентичности перестают накладываться друг на друга до степени полного отделения, тем самым как бы обнажая самость «Я» без опоры на тождественность. На самом деле, здесь другая модель постоянства во времени, нежели характер. Это модель сдержанного слова при верности слову данному. В этой *верности своему слову* я усматриваю эмблематическую фигуру идентичности, полярно противоположную фигуре характера. Сдержанное слово говорит о *сохранении* «Я», которое, в отличие от характера, невозможно вписать в измерение чего-либо вообще, но можно вписать лишь в измерение *кто?* Здесь словоупотребление тоже является хорошим проводником. Одно дело – постоянство характера²; другое – постоянство в дружбе. В этом отношении прав Хайдеггер, когда отличает от субстанциального постоянства сохранение «Я» (*Selbständigkeit*), раскладываемое на *Selbst-Ständigkeit* – которое Мартино переводит как «сохранение

¹ См.: Райл Г. Понятие сознания / Пер. под ред. В.П. Филатова. М., 1999, с. 123–130. – *Прим. пер.*

² Примечательно, что Кант обозначает субстанцию (первая категория отношения) термином *das Geharrliche* (постоянное [буквально: упорствующее. – *Прим. пер.*] (см. выше).

«Я»», а не «постоянство по отношению «Я-сам»», как делаю я во «Времени и рассказе. III»¹. Это основополагающее различие продолжает существовать, даже если нет уверенности в том, что «продвигающееся решение», перед лицом смерти, исчерпывает смысл сохранения «Я-сам»². Кроме того, эта позиция выражает известное экзистенциальное инвестирование трансценденталов существования, которые Хайдеггер называет экзистенциалами и к которым относится самость. Другие позиции, расположенные в той же точке пересечения экзистенциалов и экзистенциального, при том, что все Хайдеггеровы анализы вращаются вокруг бытия-для- (или бытия-к-) смерти, столь же раскрывают основополагающее пересечение между проблематикой постоянства во времени и проблематикой «Я-сам» – в той мере, в какой «Я-сам» не совпадает с тождественным.

В этом отношении сдерживание обещания, как мы напомнили выше, как будто бы представляет собой вызов, брошенный времени, отрицание изменения: как бы ни изменялось мое желание, как бы я ни менял мнения и наклонности, «я сохраняюсь». Чтобы сдерживание слова имело смысл, нет необходимости помещать его в горизонте бытия-для- (или бытия-к-) смерти. Самодостаточно чисто этическое обоснование обещания, которое мы можем извлечь из обязательства сохранять институт языка и отвечать на доверие, питаемое другим к моей верности. Это этическое обоснование, взятое как таковое, развертывает собственные временные импликации, а именно некоторую модальность во времени, способную быть полярно противопоставленной модальности характера. Как раз здесь самость и тождественность перестают совпадать. Следовательно, здесь распадается двойственность понятия постоянства во времени.

¹ «Присутствие онтологически принципиально отлично от всего наличного и реального. Его «состав» [*Bestand*] имеет свое основание не на субстанциальности субстанции, но в *самостоянии* экзистирующей заботы [*Selbstständigkeit*], бытие которой было осмыслено как забота» [Хайдеггер М. Бытие и время. М, 1997, с. 303. (*Être et Temps*. Перевод Мартино видоизменен в соответствии с его собственным переводом *Selbst-Ständigkeit* в других контекстах, см. следующее примечание). Ф. Везен переводит: «Онтологически *Dasein* основополагающим образом отличается, от всего, что перед нами, и от всего, что реально. То, в чем «состоит» *Dasein*, не сводится к субстанциальности субстанции, но сводится к «постоянству в себе» [*Selbstständigkeit*] существующего себя самого, бытие которого понималось как забота» (*Être et Temps*, p. 363). Правда, Хайдеггер говорит здесь пока еще *Selbstständigkeit* (которое Мартино переводит как «автономия»), но еще не *Selbst-Ständigkeit*.

² ««Самостояние» (автономия) [*die Selbst-Ständigkeit*] означает экзистенциально не что иное, как заступающую решимость» [Хайдеггер М. Бытие и время, с. 322] (*Martineau*, p. 227). «Постоянство себя самого [*Selbstständigkeit*] экзистенциально означает не что иное, как осуществляющееся решение» (*Vezin*, p. 382–383).

Этот новый способ¹ противопоставлять тождественность характера сохранению самого себя в обещании открывает *промежуток смысла*, который остается заполнить. Этот интервал открывается полярностью – во временных терминах – между двумя моделями постоянства во времени: упорством характера и сохранением «Я» в обещании. Стало быть, опосредование следует искать в порядке темпоральности. Но ведь эту «середину», на мой взгляд, и занимает понятие нарративной идентичности. Итак, поместив его в этот промежуток, мы не удивимся, увидев, как нарративная идентичность колеблется между двумя пределами – нижним, где постоянство во времени выражает смешение *idem* и *ipse*, и верхним, где *ipse* ставит вопрос о собственной идентичности без помощи и поддержки *idem*.

Но перед этим необходимо кратко рассмотреть теории личной идентичности, пренебрегающие сразу и различием между *idem* и *ipse*, и ресурсами, предлагаемые нарративностью для разрешения парадоксов личной идентичности: ведь эти самые теории обладают тем преимуществом, что разрешают упомянутые парадоксы в выразительных и ясных терминах.

2. Парадоксы личной идентичности

1. То, что без путеводной нити различения между двумя моделями идентичности и без помощи нарративного опосредования вопрос о личной идентичности теряется в хитросплетениях трудностей и в парализующих парадоксах, англоязычные философы узнали прежде всего у Локка и Юма.

Первый благодаря предшествующей традиции сохранил приравнивание личной идентичности к памяти. Но надо видеть, какой непоследовательностью в аргументации и каким неправдоподобием в порядке аргументов было заплачено за порядок следствий. Прежде

¹ Способ является новым, если мы сравним его со стратегией, разработанной в моих предыдущих произведениях. В «Волевом и неволевом» опосредование не было основной проблемой; тогда я спокойно говорил о взаимозаменяемости волевого и неволевого, без больших сомнений позаимствовав формулу Мен де Бирана: «*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*» [человек однозначен по жизненной силе, двойствен по человечности (лат.). – Прим. пер.]; самое большее, мы могли бы сказать, что относительное волевое мотивации и способностей занимает середину между двумя крайностями – проектом и характером. В «Человеке погрешимом», целиком и полностью построенном вокруг «диспропорции» человека, вопрос о третьем термине, месте непрочности *par excellence*, был поставлен на кон всего предприятия. Поставив проблему в терминах конечного и бесконечного, я усматривал в уважении моральной личности, союзе частного и универсального, представленном у Канта в идее человечности, третий термин, требуемый диспропорцией между характером и счастьем.

всего, непоследовательность в аргументации: в начале знаменитой XXVII главы «Опыта о человеческом разумении» (2nd éd., 1694), озаглавленной «О тождестве и различии», Локк вводит понятие тождества, как будто не совпадающее с нашей альтернативой между тождественностью и самостью; сказав, что тождество возникает в результате сравнения, Локк вводит причудливую идею тождества предмета ему самому (дословно: тождественности самой себе, *sameness with itself*); на самом деле, именно сравнивая предмет с ним самим в разное время, мы формируем идеи идентичности и разнообразия; «Когда, стало быть, мы спрашиваем, есть ли что-нибудь то же самое [*same*] или нет, наш вопрос относится всегда, что существовало в такое-то время и в таком-то месте, и что в данный момент было тождественно себе [*the same with itself*]»¹. Это определение как будто накапливает свойства тождественности с помощью операции сравнения, а также свойства самости с помощью того, что было мгновенным совпадением вещи с самой собой, сохранившимся на протяжении времени. Но в продолжение анализа две валентности идентичности нарушаются. В первом ряду примеров – судно, в котором заменили все детали; дуб, рост которого мы прослеживаем от желудя до дерева; животное и даже человек, за развитием которого от рождения до смерти мы наблюдаем – преобладает именно тождественность; общим элементом для всех этих примеров является постоянство организации, которое, согласно Локку, не подразумевает никакого субстанциализма. Но в момент, когда мы доходим до личной идентичности, которую Локк не смешивает с идентичностью человека, именно по мгновенной *рефлексии* он устанавливает «тождество себе», на которое дается ссылка в общем определении. Остается только распространить действие рефлексии с момента на длительность; достаточно рассмотреть память как ретроспективное расширение рефлексии настолько далеко в прошлое, насколько она может распространиться. В связи с этим превращением рефлексии в память, о «тождестве себе» можно сказать, что она расширяется во времени. Таким образом, Локк полагал, что вводит пробел в ход своего анализа, притом что он не должен отказаться от своего общего понятия о «тождестве [вещи] себе». И все-таки превращение рефлексии в память фактически знаменовало собой переворачивание понятий, когда самость исподволь заменялась на тождественность.

Но самое большое замешательство Локк вызвал не на уровне последовательности аргументации: традиция приписывает ему открытие *критерия* идентичности, а именно – идентичности психической. Отныне мы сможем противопоставлять ему *критерий* телесной иден-

¹ См.: Локк Дж. Соч.: В 3 т. / Пер. А.Н. Савина. М., 1985. Т. 1.

ичности, с которым фактически соотносится первый ряд примеров, где преобладает постоянство организации, наблюдаемой извне. Отныне авансцену займет дискуссия о критериях идентичности, вызывающая противоположные и одинаково правдоподобные речи в защиту каждого. Так, Локку и его сторонникам будут регулярно приводить апории идентичности, зависящей от одних лишь свидетельств памяти; психологические апории, касающиеся пределов, перебоев (например, во время сна), провалов памяти, а также, и в еще большей степени, собственно онтологические апории: вместо того, чтобы говорить, что личность существует лишь постольку, поскольку она может вспоминать – спрашивает Дж. Батлер¹ – можно ли предположить, что постоянство памяти присуще непрерывному существованию некой души-субстанции? Локк этого не предвидел; он обнаружил апоретический характер самого вопроса об идентичности. Больше всего остального об этом свидетельствуют парадоксы, которые он утверждал не моргнув глазом, но которые его предшественники превратили в доказательства неразрешимости: например, таков случай с принцем, память которого пересаживают в тело сапожника; становится ли последний принцем, вспоминая, что он им был, или же остается сапожником, которого продолжают наблюдать другие люди? Не впадая в противоречия с самим собой, Локк делает выбор в пользу первого решения. Но современные читатели, более чувствительные к столкновениям между двумя противоположными критериями идентичности, сделают вывод в пользу неразрешимости случая. Таким образом, вопреки уверению Локка, началась эра *puzzling cases*². В дальнейшем мы к ней вернемся³.

Вместе с Юмом открылась эра сомнений и подозрений. Имеется в виду мощная концепция отношений идентичности, изложенная Юмом в анализе, который мы находим в «Трактате о человеческой природе», книга I, часть четвертая, глава шестая (1739): «Мы можем составить себе отчетливую идею объекта, существующего неизменно

¹ *Butler J. Of Personal Identity // Perry J. (ed.) Personal Identity, University of California Press. 1975, p. 99–105.*

² *Англ. – головоломные случаи. – Прим. пер.*

³ Это не у Локка, а у его последователей, ситуация пересадки души в другое тело, стала представлять, скорее, неопределенной, чем парадоксальной, то есть противоположной здравому смыслу. Ибо как память принца могла бы не затронуть тело сапожника в плане голоса, жестов, поз? И как должно сочетаться проявление привычного характера сапожника с проявлениями памяти принца? Что стало проблематичным после Локка и что не было таковым для него, так это возможность различать два критерия идентичности: так называемую «психическую идентичность» и так называемую телесную идентичность, как если бы проявление памяти не было «телесным феноменом». По существу, пороком, неотъемлемо присущим парадоксу Локка, кроме возможной цикличности аргументов, является несовершенное описание ситуации, созданной воображаемой пересадкой.

и непрерывно при предполагаемом изменении времени, и эту идею мы называем идеей *тождества*, или *одинаковости*¹. Итак, никакой двойственности: существует лишь одна модель идентичности, одинаковость. Подобно Локку, Юм рассматривает целый ряд типичных примеров, от кораблей и растений до животных и людей. И все-таки, в отличие от Локка, начиная с самых первых примеров, он вводит *степени* в установлении идентичности, например, в зависимости от того, являются ли изменения некоторого материального объекта или живого существа более или менее значительными или более или менее внезапными. Тем самым вопрос об идентичности с самого начала не предполагает ответов по принципу: черное–белое. Но, прежде всего, в отличие от Локка, Юм не переворачивает критерии идентичности, когда переходит от вещей и одушевленных существ к «Я». И поскольку, как хороший эмпирик, он требует для каждой идеи соответствующего впечатления («какое-нибудь единичное впечатление должно давать начало каждой реальной идее»²) и по рассмотрении «собственной души» обнаруживает лишь разнообразные впечатления, не находя никакого неизменного впечатления, соотносящегося с идеей «Я», он делает вывод, что эта последняя представляет собой иллюзию.

Но данный вывод не завершает дебатов, а, скорее, открывает их. Кто – спрашивает Юм – заставляет нас прикладывать мерку идентичности к последовательным восприятиям и предполагать, что мы обладаем неизменным и непрерывным существованием на всем протяжении нашей жизни? И как раз объясняя *иллюзию* идентичности, Юм обнаруживает изворотливость, которая сначала произвела большое впечатление на Канта, а затем наложила стойкий отпечаток на последующие дискуссии. На сцену выходят два новых понятия – воображение и вера. *Воображению* приписывается способность с легкостью переходить от одного переживания к другому, если различие между ними является слабым и постепенным, – и тем самым преобразовывать разнообразие в идентичность. *Верование* же послужит впоследствии передаточным звеном, восполняя дефицит воображения. В культуре, подобной той, к которой пока еще принадлежит Юм, признание того, что идея основана на определенном веровании, а не на впечатлении, нисколько не дискредитирует эту идею; верования имеют место и роль, отводимые им как раз философией. И все-таки

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. С.И. Церетели. М., 1995. Т. I, с. 347 [У Рикёра – его собственный перевод.] Во французском переводе Леруа (*Hume D. Traité de la nature humaine*, 2 vol. Paris: Aubier-Montaigne, 1968) слишком приблизительно передана *sameness* – как «du même» (Т. I, р. 345) и *self* – как «moi».

² Юм Д. Трактат о человеческой природе. Т. I, с. 345.

говорить, что верование порождает вымыслы, означает возвещать время, когда оно станет невероятным. Юм пока еще не делает этого шага, и высказывает мысль, что единство личности можно уподобить единству республики или *Commonwealth*¹, члены которого непрестанно сменяются, тогда как ассоциативные связи остаются. Совершить этот шаг по пути подозрения выпадет на долю Ницше. Хитроумные увертки сменяются неистовством запирательства.

Можно возразить: разве Юм не искал того, что он мог найти: «Я», которое было бы всего лишь тождественным себе? И разве он не предполагал, что не сможет найти «Я», которое искал? Прочтем его основной аргумент: «Что касается меня, то, когда я самым интимным образом вникаю в нечто именуемое мной своим я, я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения. Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия»². Стало быть, вот *кто-то*, кто признается, что не нашел ничего, кроме некой данности, лишенной самости; этот *кто-то* проникает в самого себя, занимается поисками и объявляет, что ничего не нашел. Чизхолм в работе «Личность и объект»³, по крайней мере, подмечает, что кто-то хотя бы «наталкивается» на себя, находясь в процессе наблюдения за восприятием. С вопросом *кто?* – кто ищет, наталкивается и не находит, и кто воспринимает? – «Я-сам» возвращается к моменту, когда то же самое ускользает.

Этот парадокс подобен тому, который будет неоднократно затрагиваться в продолжение дискуссии. По нескольким причинам я не буду останавливаться на вопросе о том, принадлежит ли наилучший критерий идентичности телесному или же психологическому порядку.

Прежде всего, я не хотел бы верить, что психологический критерий обладает преимущественно сродством с самостью, а телесный – с тождественностью. Если память обладает сродством с самостью, к которому я вернусь в дальнейшем, то психологический критерий не сводится к памяти; об этом в достаточной степени свидетельствует все, что было сказано выше о характере; но ведь, как мы видели, факт существования характера больше всего склоняет нас мыслить идентичность в терминах тождественности. Характер, как мы говорили, есть «Я» под видом тождественности. В противоположном смысле, телесный критерий по своей природе не чужд

¹ *Англ.* – союз, содружество. – *Прим. пер.*

² Юм Д. Трактат о человеческой природе. Т. I, с. 345.

³ *Chisholm R. Person and Object, a Metaphysical Study. London: G. Allen & Unwin, 1976, p. 37–41.*

проблематике самости в той мере, в какой принадлежность моего тела мне самому составляет наиболее веское свидетельство несводимости самости к тождественности¹. Сколь бы похожим на само себя ни оставалось тело – это еще вопроса не решает: достаточно сравнить между собой автопортреты Рембрандта – самость тела происходит не из его тождественности, а из его принадлежности кому-то, кто способен обозначить себя в качестве того, кто этим телом обладает.

Затем у меня возникает сильное сомнение относительно употребления термина *критерий* в настоящей дискуссии. Критерий есть то, что позволяет отличить истинное от ложного в соревновании между притязаниями на истину. Но ведь вопрос как раз в том, чтобы узнать, одинаково ли самость и тождественность подлежат проверке ценностными суждениями. В случае с тождественностью термин «критерий» имеет весьма точный смысл: он означает испытания на верификацию и фальсификацию высказываний, касающихся идентичности как отношения: тот же, что... (вспомним утверждения Локка и Юма, согласно которым идентичность оказывается результатом сравнения; даже у Канта субстанция – первая категория отношения). Так что мы можем с полным основанием называть критерием проверку на истинность утверждений, касающихся тождественности. Можно ли сказать то же о самости? Относится ли к сфере критерииологии принадлежность моего тела мне самому? Не попадает ли она, скорее, в поле *аттестации*²? Является ли память – этот якобы по преимуществу психологический критерий – критерием чего бы то ни было? Не попадает ли и она в поле аттестации? Можно колебаться: мы ответим «нет», если отождествим критерий с верификацией или фальсификацией; мы ответим «да», если признаем, что аттестация подлежит проверке на истинность иного порядка, нежели верификация или фальсификация. Однако получается так, что эта дискуссия сможет быть как следует проведена до конца лишь тогда, когда различие между двумя проблематиками – самостью и тождественностью – будет твердо установлено, и после того, как рассмотрим целую гамму такого рода случаев – от их пересечения до разделения. А это

¹ Сопоставление телесного критерия с психологическим послужило поводом для возникновения значительного массива англоязычной литературы; можно обратиться к следующим сборникам статей: *Rorty A.O. The Identities of Persons*. Univ. of California Press, 1976; *Perry J. Personal Identity*. Univ. of California Press, 1975; а также труды: *Shoemaker S. Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca, Cornell University Press, 1963 и *Williams B. Problems of the Self*. Cambridge University Press, 1973.

² Эпистемологический статус аттестации выходит на первый план не впервые: см. выше. Связь между самостью и аттестацией будет подробно рассмотрена в Десятом исследовании.

может произойти лишь по завершении наших раздумий о нарративной идентичности.

2. Итак, вместо того, чтобы затевать дискуссию о критериях личной идентичности, я намеренно выбрал рассмотрение фундаментального труда, который, выходя за рамки дебатов о соответствующих заслугах психологического критерия и критерия телесного, обращается непосредственно к *верованиям*, сопряженными, как правило, с отстаиванием личной идентичности. Эта незаурядная работа – труд Дерек Парфита «Основания и личности»¹. В Парфите я признал самого опасного противника – хотя и не врага, отнюдь нет – для своего тезиса о нарративной идентичности, в той мере, в какой его анализ разворачивается в плане, где идентичность может означать лишь тождественность, при явном исключении всякого различия, а, стало быть, и какой бы то ни было диалектики – нарративной или иной – между тождественностью и самостью. Работа Парфита напоминает сразу и труд Локка (не столько по месту, которое в ней занимает память, сколько по обращению к парадоксальным случаям) и труд Юма (по скептическому выводу); пресловутые *puzzling cases*, способствующие проверке на истинность на всем протяжении книги Парфита, фактически приводят к тому, что сам вопрос об идентичности может оказаться лишенным смысла – в той мере, в какой ответ является неопределенным. Вопрос для нас будет состоять в том, чтобы узнать: может быть, Парфит, подобно Юму, не искал того, чего он не мог найти, а именно – строго определенный статус личной идентичности, определяемой в терминах тождественности; и, может быть, он не предполагает «Я, которого он даже не искал – в особенности, с незаурядной силой мысли разворачивая моральные последствия своего тезиса, когда осмелился написать: *personal identity is not what matters*» (личная идентичность – не то, что важно)².

Парфит наносит удар по верованиям, лежащим в основе работы с критериями истины. По дидактической причине мы можем разложить на три ряда утверждений обычные верования, соотносящиеся с личной идентичностью; первый ряд касается того, что мы должны иметь в виду под идентичностью, то есть под отдельным существованием некоего ядра постоянства; второй ряд состоит в убеждении, что всегда можно дать определенный ответ, касающийся существования такого постоянства; третий говорит о том, что поставленный вопрос важен

¹ Parfit D. Reasons and Persons. Oxford University Press, 1986.

² Parfit D. Reasons and Persons, p. 255 и *passim*. Заметим, что иногда Д. Парфит пишет: «*our identity is not what matters*» [наша идентичность – не то, что важно] (p. 245 и *passim*), формулировка, в которой, среди прочего, вновь вводится вопрос о принадлежности (*ownership*).

для того, чтобы личность могла отстаивать статус морального субъекта. Стратегия Парфита состоит в разложении на составные части этих трех рядов не столько рядоположенных друг другу, сколько пересекающихся утверждений – от наиболее явного к наиболее замаскированному.

Первый тезис Парфита заключается в том, что общепринятое верование необходимо переформулировать в несвойственных ему терминах, а именно – в терминах противоположного тезиса, который он считает единственно верным и называет редукционистским. Стало быть, противоположный ему тезис будет назван нередукционистским. Согласно редукционистскому тезису, идентичность, рассмотренная сквозь время, без остатка сводится к факту некоего сцепления (*connectedness*) между событиями независимо от того, являются ли они событиями физической или психической природы. Следует правильно понимать два употребляемых здесь термина: под событием следует понимать всякий случай, который возможно описать *без* того, чтобы эксплицитно утверждалось, что переживания, составляющие чью-то личную жизнь, принадлежат этой личности – без того, чтобы утверждалось, что эта личность существует. И как раз при условии такого безличного описания – пишет Парфит – можно проводить разнообразные исследования связей, будь то в физическом, или телесном, плане или же в плане ментальном, психическом.

Тем самым редукционистский тезис вновь вводится в дебаты о нейтральном понятии *события*, с которым мы впервые столкнулись в рамках теории действия в связи с тезисами Дональда Дэвидсона об отношениях между действием и событием¹. Как и у Дэвидсона, категория события представляется изначальной, то есть не входящей ни в какую субстанциальную сущность – в противовес категории состояния, которое, как представляется, должно быть состоянием какой-то реальности. Если понятие события взять в этом широком смысле, включая событие психическое и физическое, то редукционистский тезис можно сформулировать так: «существование личности состоит именно в существовании мозга и тела, а также в конкретном ряде связанных между собой физических и ментальных событий»².

¹ См. Исследование третье.

² *Parfit D. Reasons and Persons*, p. 211. Правда, Парфит принимает два варианта редукционистского тезиса: согласно первому, личность есть всего лишь то, о чем мы только что говорили; согласно второму, личность можно считать отчетливо выделяемой реальностью, хотя эта реальность и не обладает изолированным существованием: этот вариант признает правоту за предложенной Юмом аналогией между личностью и республикой, или *Commonwealth*; так, говорят, что существует Франция, но не Рузита-ния, хотя первая не существует отдельно, помимо своих граждан и территории. Эту-то вторую версию Парфит и принимает за понятие личности. На его взгляд, эта версия не нарушает редукционистского тезиса. Согласно этой второй версии, личность можно упоминать, когда ее существование не отстаивается (*claimed*).

Что же исключает редукционистский тезис? Именно то, «что мы – реальности, существующие изолированно»¹. По отношению к простой психической непрерывности, личность составляет «отдельный дополнительный факт» (*a separate further fact*). В каком смысле «отдельный»? В смысле – существующий отдельно от своего мозга и от своих психических переживаний (*his experiences*). Для Парфита понятие духовной субстанции, с которой он отождествляет чистое картезианское *ego*, вероятно, является всего лишь одной из версий нередукционистского тезиса, но эта версия наиболее известна, даже если в равной степени мыслим материалистический вариант; существенное здесь – идея, что идентичность состоит в дополнительном факте по отношению к физической и/или психической непрерывности: «я называю эту концепцию Концепцией Дополнительного Факта»².

Перед тем, как продвигаться дальше, важно подчеркнуть, что именно редукционистский тезис устанавливает словарь референции, с точки зрения которой формулируется противоположный тезис, а именно – словарь события, факта, описанного безличным образом; по отношению к этому базовому словарю противоположный тезис определяется сразу и тем, что он отрицает (редукционизм), и тем, что он добавляет (дополнительный факт). Тем самым, по-моему, удается избежать центрального явления, редуцируемого этим тезисом, а именно – тезиса о принадлежности кому-либо своего тела и своих переживаний. Выбор события как термина референции выражает, или, точнее говоря, осуществляет это уклонение, или, скорее, это выпадение, элизию мойности. И как раз в словаре события, возникшего благодаря такой элизии, существование личности принимает вид дополнительного факта. Таким образом, так называемый нередукционистский тезис становится паразитарным по отношению к редукционистскому, превращающемуся в «единицу измерения». Но ведь весь вопрос состоит в том, чтобы узнать, имеет ли отношение мойность к гамме фактов, к эпистемологии наблюдаемого, наконец, к онтологии события. Тем самым мы в очередной раз отсылаем читателя к различению между двумя проблематиками идентичности – проблематикой *ipse* и проблематикой *idem*. Именно потому, что Парфит игнорирует эту возможную дихотомию, он не располагает другими ресурсами, кроме как считать излишним – в точном смысле слова – феномен мойности по отношению к фактичности события.

Из этого недопонимания с необходимостью следует ложная видимость того, что так называемый нередукционистский тезис находит наиболее примечательную иллюстрацию в спиритуалистском дуализме, которому слишком уж наскоро уподобляется картезианство.

¹ *Reasons and Persons*, p. 210.

² *Further Fact View* – *ibid.*, p. 210.

На мой взгляд, этот редукционистский тезис редуцирует не только (и даже не в первую очередь) мойность переживаний (*the experiences* в английском смысле термина), но и – фундаментальнее – мойность собственного тела: моего тела. Безличность события отмечает прежде всего нейтрализацию собственного тела. Коль скоро это так, подлинное различие между нередукционистским и редукционистским тезисами никоим образом не совпадает с так называемым дуализмом между духовной и телесной субстанцией, но совпадает с дуализмом между принадлежностью мне и безличным описанием. В той мере, в какой собственное тело образует один из компонентов мойности, наиболее радикальное сопоставление должно учесть две точки зрения на тело: тело как мое и тело как тело среди тел. Редукционистский тезис в этом смысле отмечает редукцию собственного тела к какому угодно телу. И как раз эта нейтрализация, которую мы теперь собираемся выявить во всех мыслительных опытах, облегчает сфокусированность дискурса о теле на мозге. Фактически *мозг* отличается от многих частей тела и от всего тела как целостного опыта тем, что он лишен всякого феноменального статуса, а, стало быть, качества принадлежности мне. Я переживаю отношение к своим членам как к органам движения (рука) или восприятия (глаз), эмоций (сердце) или выражения (голос). Но я не переживаю ни малейшего отношения к своему мозгу. По правде говоря, выражение «мой мозг» не означает ничего, по крайней мере, непосредственно: говоря абсолютно, *мозг* находится у меня в черепе, но я его не ощущаю. Только полностью идя окольным путем через свое тело, поскольку мое тело также является телом, а мозг содержится в этом теле, я могу сказать: мой мозг. Сбивающий с толку характер этого выражения усугубляется в силу того факта, что мозг не попадает в категорию объектов, воспринимаемых на расстоянии от собственного тела. Его близость, нахождение у меня в голове придает ему странный характер не переживаемой интериорности.

Что же касается психических явлений, то они ставят аналогичную проблему; в этом отношении мы можем в наиболее критический для всякого предприятия момент предпринять попытку отделить психологический критерий от качества принадлежности мне. Если – полагает Парфит – картезианское *Cogito* невозможно с очевидностью лишить качества первого лица, то иначе обстоят дела с идентичностью, определяемой одной лишь психической или телесной непрерывностью. Стало быть, мы можем определить *мнемоническую* непрерывность безотносительно к «я», «ты», «он». Если бы мы могли, мы поистине избавились бы от черты принадлежности ко мне, словом, от собственного. Мы смогли бы это сделать, если бы нам удалось создать копию памяти одного в мозгу другого (речь, конечно же, идет о манипуляции мозгом, но в дальнейшем мы

увидим какое место эта манипуляция и ей подобные занимают в воображаемых переживаниях, сконструированных Парфитом); в таком случае память можно считать эквивалентной некоему церебральному следу. В этом смысле мы будем говорить о мнемонических следах. Тогда ничто не противостоит тому, чтобы мы изготовили копию этих следов. На этом основании мы можем определить обширное понятие *квази-памяти*, а именно, – память содержащую квази-воспоминания о наших собственных прошлых переживаниях, подклассом которой можно было бы считать обычную память¹. Но может ли собственное быть частным случаем безличного? В действительности, все, что предлагается взамен собственной памяти, – это всего лишь понятие мнемонического следа, которое, по существу, принадлежит к проблематике нейтрального события. Это-то предварительное соскальзывание и позволяет рассматривать в терминах причинно-следственной зависимости специфическое сопряжение прошлого и настоящего опыта.

Случай с памятью – это всего-навсего наиболее яркий случай в порядке психической непрерывности. Речь идет именно о приписывании мысли мыслителю. Можем ли мы без семантической потери заменить «я мыслю» на «оно мыслит» (или «нечто само мыслится»)? Приписывание себе и другому – если позаимствовать словарь у Стросона – представляется совершенно непереводимым на язык безличного описания.

Второе верование, на которое ополчается Парфит, состоит в том, что вопрос об идентичности всегда является определяемым, то есть что на все видимые случаи неопределенности можно дать однозначный ответ – «да» или «нет». По правде говоря, это верование лежит в основе предыдущего: мы ищем стабильную формулу идентичности именно потому, что считаем определяемыми отклоняющиеся от нее случаи. В этом отношении изобретение *puzzling cases* с помощью научной фантастики, где засвидетельствована неразрешимость вопроса об идентичности, обладает столь решающей стратегической функцией, что Парфит открывает третью часть своего труда, посвященную личной идентичности, с в высшей степени неясной презентации своих *puzzling cases*. Таким образом, с самого начала утверждается бессодержательность вопроса, наталкивающего на подобную неопределенность ответа. И все-таки я предпочел начать с изложения редукционистского тезиса, потому что фактически он управляет конструированием и подбором *puzzling cases*.

В каком-то смысле вопрос об идентичности всегда вызывал интерес к парадоксальным случаям. Религиозные и теологические

¹ См. *ibid.*, p. 220.

верования, касающиеся переселения душ, бессмертия, воскресения плоти не переставали интриговать умы, весьма склонные к умозрению (свидетельство тому мы имеем в ответе апостола Павла Коринфянам (1 Кор 15: 35 и сл.)¹. Выше мы видели, каким образом Локк использует воображаемый неясный случай – разумеется, не для того, чтобы подорвать соответствующее верование снизу, а для того, чтобы подвергнуть испытанию свой собственный тезис, приравнивающий личную идентичность к памяти. И уже последователи Локка преобразовали его парадокс в *puzzling case*. Литература о личной идентичности полна изобретений такого рода: пересадка мозга, отсекание, удвоение мозговых полушарий, не говоря уже о случаях, предлагаемых клиническими наблюдениями за раздвоением личности – случаях хорошо знакомых франкоязычной публике. Сами мы склоняемся к тому, чтобы отвести важное место эквиваленту *puzzling cases* Парфита в рамках нарративной концепции личной идентичности. Сопоставление между двумя разновидностями *puzzling cases* будет даже одним из сильных мест речи в защиту нашего собственного тезиса. Пока что удовольствуемся следующим наблюдением: это поразительное постоянство в обращении к воображению случаев, способных парализовать рефлексия, заставляет понять, что вопрос об идентичности дает богатую почву для апорий. Может быть, необходимо сделать вывод не о том, что вопрос бессодержателен, а о том, что он может остаться вопросом без ответа: именно такова ставка этой необычной стратегии.

Важно с настойчивостью подчеркнуть, что в основе выбора Парфитом *puzzling cases* лежит только что рассмотренная нами редукционистская гипотеза. Возьмем придуманный автором пример с опытом телепортации, эффектно открывающий третью часть «Оснований и личностей». Автор предлагает два его варианта: в обоих случаях изготавливается точная копия моего мозга, эта копия передается по радио на приемник, находящийся на другой планете, где некая машина на основе этой информации восстанавливает точную копию меня самого, а, стало быть, идентичную в смысле точного подобия в том, что касается организации и нанизывания в цепь состояний вещей и событий. В первом случае мой мозг и тело разрушились в течение моего космического путешествия. Вопрос в том, чтобы узнать, *выжил* ли я в моей копии или умер. Случай неразрешим: что касается количественной идентичности, моя копия есть нечто другое, нежели я; что же касается идентичности качественной, то моя копия неотличима от меня, а, значит, может меня заменить.

¹ В Послании к Коринфянам апостол Павел отвечает на вопросы: Как воскреснут мертвые? И в каком теле придут? – *Прим. пер.*

Во втором случае мои мозг и тело не разрушены, но сердце мое в печали; я встречаю собственную копию на Марсе, я сосуществую с нею; она знает, что я умру до нее и пытается утешить меня, обещая, что займет мое место; так чего же я могу еще ждать от будущего? Умру ли я или выживу в своей копии?

Какая предпосылка главенствует при создании этого *puzzling case* и множества других, один изобретательнее другого? Поначалу речь идет о воображаемых случаях, которые остаются *постижимыми*, даже тогда, когда их невозможно реализовать технически. Для них достаточно не быть ни логически, ни физически невозможными; вопрос будет в том, чтобы узнать, не нарушают ли они ограничение иного порядка, соотносящееся с земной укорененностью человека. Мы вернемся к этому пункту впоследствии, когда будем сравнивать случаи из научной фантастики с литературным вымыслом нарративного порядка. Кроме того, речь идет о высокотехнологичных манипуляциях, производимых над *мозгом*, который считается эквивалентом личности. В этом пункте редукционистский тезис осуществляет свой контроль; в онтологии события и в эпистемологии безличного описания цепочек событий, служащих носителями идентичности, преимущественным местом проявлений, в связи с которыми упоминается личность, хотя ее существование эксплицитно не отстаивается, является мозг. Ясно, что примеры, придуманные Парфитом, в отличие от литературного вымысла, о котором мы поговорим в дальнейшем, относятся к сущностям, принадлежащим к сфере манипулируемого, откуда вопрос о самости исключен принципиально.

Вывод, сделанный Парфитом из ситуации неразрешимости, открываемой посредством *puzzling cases*, состоит в том, что сам поставленный вопрос был бессодержательным. Если мы будем считать, что идентичность означает тождественность, напрашивается вывод: фактически в наиболее озадачивающих случаях невозможно ни одно из трех рассматриваемых решений, а именно:

- a) не существует никого, кто был бы *тем же самым*, что и я;
- b) я – *тот же самый*, что и один из двоих индивидов, вышедших из эксперимента;
- c) я – *тот же самый*, что и оба индивида.

Этот парадокс действительно является парадоксом тождественности: потребовалось считать эквивалентными вопрос: «Выживу ли я?» и вопрос: «Будет ли существовать личность, которая была бы *той же* личностью, что и я?» В этих предустановленных рамках «разрешить парадокс» означает «снять», то есть счесть его бессодержательным. По правде говоря, следовало бы ввести уточнение и сказать: в этой ситуации вопрос неразрешим. Если, благодаря некоторой спорной экстраполяции, Парфит отводит *puzzling cases* столь

важную роль, то дело в том, что они разрывают компоненты, которые мы считаем неразрывными и даже связь между ними мы считаем не случайной, а именно – взаимозаменяемость между психологической (в некоторых случаях и телесной) связью, которая может, строго говоря, относиться к безличному описанию, и чувством принадлежности – в особенности, воспоминаний – кому-либо, способному обозначить самого себя в качестве их обладателя. Одной из функций завершающего сравнения между научной фантастикой и литературным вымыслом будет новый пересмотр вопроса о предполагаемой случайности основополагающих качеств человеческого существования. Среди этих качеств существует как минимум одно, которое в воображаемом опыте представляется не подлежащим телепортации, а именно – *темпоральность*, не путешествия, а телепортируемого путешественника. Пока мы рассматриваем только равенство копии, имеющей дубликат мозга, в счет идет лишь структурная идентичность, сравнимая с идентичностью генетического кода, сохраняемого на всем протяжении эксперимента¹. Что касается меня, подвергаемого телепортации, со мной непрерывно нечто происходит: я боюсь, верю, сомневаюсь, спрашиваю себя – умру я или выживу, словом, я проявляю заботу о себе. В этом отношении соскальзывание дискуссии от проблем *памяти* к проблемам *выживания*² знаменует собой выход на сцену измерения историчности, и дать его безличное описание представляется весьма трудным.

Третье убеждение, которое Парфит подвергает яростной критике, касается суждения о *важности*, придаваемой нами вопросу об идентичности. Я уже процитировал знаменитое изречение: «*Identity is not what matters*». Связь положения, подвергаемого здесь критике, с предыдущим такова: если неразрешимость представляется нам неприемлемой, то это потому, что она нас волнует; это ясно во всех рассмотренных причудливых случаях, где речь идет о выживании: что произойдет со мной – спрашиваю я себя? Но ведь если это нас

¹ Хотя мы могли бы и возразить по поводу самого конструирования воображаемого случая, что если бы копия моего мозга была интегральной, она должна была бы содержать, помимо следов истории моего прошлого, знаки моей грядущей истории, вытканной из случайных встреч; но ведь это условие как будто всерьез нарушает правила постижимого: с момента разъединения между мной и моей копией именно наши истории разделяют нас и делают невозможной замену одного из нас на другого. Само понятие копии рискует утратить всякий смысл.

² О проблеме выживания в смысле сохранения в будущем до срока испытания на радикальное изменение личной идентичности, см.: Perry J. (ed.). *Personal Identity*. Раздел V. «*Personal Identity and Survival*» (статьи Б. Уильямса и Д. Парфита), p. 179–223; Rorty A. O. (ed.). *The Identities of Persons*. Статьи Lewis D. *Survival and Identity*, p. 18–40 и Rey G. *Survival*, p. 41–66.

волнует, то причина в том, что суждение об идентичности представляется нам важным. Если же мы не придаем этому суждению важности, то мы перестаем волноваться. Встав перед возможностями выбора, открываемыми *puzzling cases*, мы готовы согласиться, что знаем все, что можно знать об анализируемом случае, и остановиться: «зная это, мы знаем всё» (*ibid.*, p. 261).

Это нападки на важность суждения фактически занимают центральную стратегическую позицию во всем труде Парфита. На самом деле, он не посчитал важным сказать, что проблема идентичности, обсуждаемая в третьей части книги, предназначена для того, чтобы решить моральную проблему, поставленную в двух предыдущих частях, а именно – проблему *рациональности* этического выбора, которую ставит преобладающая в англоязычном мире утилитаристская мораль. Парфит подвергает критике ее наиболее эгоистический вариант, который он называет «теорией личной выгоды» (*self-interest theory*)¹. Здесь как раз речь идет о «Я» в ее этическом измерении. Тезис Парфита состоит в том, что спор между эгоизмом и альтруизмом невозможно разрешить в плоскости, где он разворачивается, если мы, прежде всего, не определимся по вопросу о том, какого рода реальностями являются личности (отсюда заглавие труда «Основания и личности»). Основания, пригодные для этического выбора, действуют посредством опровержения ложных представлений об онтологическом статусе *личностей*. Стало быть, именно к вопросу, поставленному в первой части, мы возвращаемся по завершении третьей. Зато вся весомость начальных этических вопросов падает на вопрос об идентичности. Идентичность превращается в чисто аксиологический вопрос; важное суждение есть то суждение, которое наделяет что-либо рангом в иерархии оценок. Но от какой идентичности – от идентичности в каком смысле термина – требовалось отказаться? Может быть, от тождественности, которую, как считал Юм, невозможно обнаружить и которая не представляет интереса? Или от мойности, которая, как я считаю, образует ядро нередукционистского тезиса? По правде говоря, все наводит на мысль, что Парфит, пользуясь неразличимостью между самостью и тождественностью, нацеливается на первую через вторую. Это очень даже небезынтересно: ведь та разновидность буддизма, которая прокрадывается в моральный тезис Парфита, состоит как раз в неразличении между тождественностью и мойностью. Делая это, не рискует ли он выплеснуть ребенка вместе с водой? Ибо,

¹ Парфит подводит итог этой теории в следующих терминах: «Каждой личности [теория] *S* дает в качестве цели свершения, которые были бы для нее наилучшими и обеспечивали бы ее жизни наилучшее из возможных для нее течение» (*Reasons and Persons*, p. 3).

насколько я готов признать, что воображаемые вариации, касающиеся личной идентичности, приводят к кризису самости – а все до одного причудливые случаи нарративного порядка, которые мы рассмотрим в дальнейшем, подтвердят это с большой убедительностью – настолько я не вижу, как вопрос *кто?* может исчезнуть в предельных случаях, когда он остается без ответа. Ведь, наконец, как мы будем задавать вопросы о *том, что* важно, если бы мы не могли спросить, *для кого* вещь важна или неважна? Не относится ли вопрошание о *том, что* важно или не важно, к заботе о себе, которая представляется конститутивной для самости? И если мы поднимемся с третьего уровня на второй, а затем – на первый уровень убеждений, просеянных сквозь сито критики, то не продолжим ли мы двигаться в стихии верования, и убеждения, причем касающегося того, что *мы* суть? Цепкость личных местоимений – вплоть до высказывания редукционистского тезиса, из которого мы исходим, – выдает нечто большее, нежели риторику аргументации: она отмечает сопротивление вопроса *кто?* его исключению из безличного описания¹.

В конечном счете, речь идет именно о том, чтобы изменить нашу концепцию «самих себя и своей действительной жизни» (*ibid.*, p. 217). Речь идет о «нашем видении жизни».

На мою речь в защиту нередуцируемости качества мойности и, следовательно, самого вопроса о самости нам возразят, что квазибуддизм Парфита не оставляет в целости и сохранности само утверждение самости. Парфит требует именно того, чтобы мы меньше заботились о самих себе, среди прочего – о своем старении и своей смерти; чтобы мы придавали меньше значения вопросу о том, «черпается ли тот или иной опыт из одной и той же жизни или из разных жизней» (*ibid.*, p. 341); а стало быть, и чтобы мы интересовались больше самим «опытом», нежели «личностью, которая его имеет» (*ibid.*); чтобы мы делали меньше различий между самими собой в разные годы нашей жизни и другими, имеющими опыт, подобный нашему; чтобы мы по мере возможности игнорировали границы между жизнями, наделяя большей важностью единство каждой жизни; чтобы само единство нашей жизни мы превращали, скорее, в произведение искусства, нежели в отстаивание независимости...

¹ Следовало бы иметь возможность целиком процитировать временные выводы, приведенные на страницах 216–217 книги Парфита, где речь идет только о «наших мозгах», «наших мыслях и наших действиях», «нашей идентичности». Замена дейктик на другие, нежели личные местоимения и прилагательные [в русском языке «личные прилагательные» отсутствуют. – *Прим. пер.*] («мозг этой личности», «этот опыт»), нисколько не меняет дела. В этом отношении наиболее потрясающая мысль – та, в которой резюмируется весь тезис: «Мой тезис – в том, что мы могли бы описать наши жизни безличным способом» (*ibid.*, p. 217).

Не зовет ли Парфит-моралист к нейтрализации вопроса о самости, помимо безличного наблюдения за цепью жизненных событий? Разве не *беззаботность* – а ведь ее, в конечном счете, проповедовал и Иисус в Нагорной Проповеди – Парфит противопоставляет заботе? Я отчетливо слышу такое возражение. Но я считаю, что его можно включить в защиту самости в связи с ее редукцией к тождественности. Что вызывает моральная рефлексия Парфита – так это, в конечном счете, *внутренний* кризис самости. Этот кризис состоит в том, что само понятие принадлежности моего опыта мне самому имеет двойной смысл; бывает обладание и обладание. Парфит нацелен как раз на эгоизм, подпитывающий тезис о личной выгоде, против которого направлена его работа. Но разве момент, когда «Я-сам» не владеет собой, не является существенным для подлинной самости? И не следует ли – чтобы распоряжаться собой – каким-то образом себе принадлежать? Мы спрашивали: если бы не оставалось того, для кого важен вопрос о собственной идентичности, можно ли было бы поставить этот важный вопрос? Теперь добавим: если бы моя идентичность утратила какое бы то ни было значение во всех отношениях, то не потерял ли бы значение и вопрос о других?¹

Мы вновь найдем те же самые вопросы по окончании нашей речи в защиту нарративной интерпретации идентичности; последняя, как мы увидим, включает причудливые случаи, приводящие утверждение идентичности к статусу вопроса – и иногда вопроса без ответа: кто я на самом деле? В этом пункте нарративная теория, которую требуется сопоставить с вопрошаниями Парфита, берется для того, чтобы исследовать их общую границу с этической теорией.

¹ О сходстве между тезисами Парфита и буддизмом см.: *Parfit D. Reasons and Persons.*, p. 280; а также *Kapstein M. Collins, Parfit and the Problem of Personal Identity in Two Philosophical Traditions – A Review of Selfless Persons // Feature Book Review* (отдельный выпуск).

ИССЛЕДОВАНИЕ ШЕСТОЕ

«Я» и нарративная идентичность

Настоящее исследование неразрывно связано с предшествующим. Его тон, однако, в корне отличается от тона предыдущего исследования. До сих пор мы рассуждали о нарративной идентичности лишь в полемическом и, в целом, скорее, в критическом, нежели в конструктивном режиме. Остается выполнить две позитивные задачи.

Первая состоит в том, чтобы довести до высшей степени *диалектику тождественности и самости*, имплицитно содержащуюся в понятии нарративной идентичности.

Вторая – в том, чтобы дополнить это изучение «Я» рассказанного с помощью исследования опосредований, которые нарративная теория может осуществить между теорией действия и моральной теорией. Возвращаясь к нашей тройной задаче – *описывать, рассказывать, предписывать* – мы, прежде всего, задаемся вопросом о том, какое *расширение практического поля* вызывает нарративная функция, если описанное действие должно иметь возможность быть приравненным к действию рассказанному. Впоследствии мы рассмотрим, каким образом повествование, которое никогда не бывает этически нейтральным, оказывается первой *лабораторией морального суждения*. Эти два аспекта нарративной теории – практический и этический имеют в качестве своего развития взаимное формирование действия и «Я».

1. Нарративная идентичность и диалектика тождественности и самости

Подлинная природа нарративной идентичности, на мой взгляд, раскрывается только в диалектике самости и тождественности. В этом смысле упомянутая диалектика представляет собой основной вклад нарративной идентичности в формирование «Я».

Порядок, которому следует доказательство, таков:

1. Прежде всего, в продолжение анализа из «Времени и рассказе», мы покажем, как специфическая модель связи между событиями, которую образует завязывание интриги, позволяет интегрировать во временное постоянство то, что представляется противоположным в

режиме идентичности–тождественности, а именно – разнообразие, изменчивость, прерывность, нестабильность.

2. Затем мы покажем, как понятие завязывания интриги, перенесенное с действия на персонажей повествования, порождает диалектику персонажа, которая весьма явным образом представляет собой диалектику тождественности и самости; возвращаясь по этому случаю к стратегии *puzzling cases* аналитической философии, мы отведем место в пространстве воображаемых вариаций, открываемом диалектикой самости и тождественности для предельных случаев расхождения между двумя модальностями идентичности, достойными участвовать в соревновании с неразрешимыми случаями Парфита; тем самым представится замечательная возможность сравнить соответствующие ресурсы художественной литературы и научной фантастики в связи с в высшей степени проблематичным характером личной идентичности.

1. Когда Дильтей сформировал понятие *Zusammenhang des Lebens*, жизненной связи, он не раздумывая счел его эквивалентным понятию истории конкретной жизни. Именно это предположение исторического значения связи и пытается сформулировать на самом высоком понятийном уровне нарративная теория личной идентичности. Идентичность, понятую в нарративном смысле, можно, используя языковую условность, назвать идентичностью *персонажа*. Эту-то идентичность мы впоследствии попытаемся переместить в поле диалектики тождественного и «Я». Но прежде продемонстрируем, как идентичность персонажа строится в связи с идентичностью интриги. Этот вывод одной идентичности из другой, на которое во «Времени и рассказе» содержится лишь указание, будет здесь разъяснено.

Прежде всего, вспомним, что во «Времени и рассказе» мы понимаем под идентичностью в плане построения интриги. В динамических терминах мы характеризуем идентичность через противоречие между требованием согласия и допущением несогласия, которые, вплоть до завершения рассказа, ставят эту идентичность в опасное положение. Под согласием я имею в виду принцип порядка, главенствующий в том, что Аристотель называет «взаимодействием фактов». Под несогласием я понимаю превратности судьбы, превращающие интригу в упорядоченную трансформацию – от начальной ситуации до ситуации конечной. Этот термин *конфигурация* я применяю к тому искусству композиции, которое опосредствует согласие и несогласие. Дабы расширить сферу действия этого понятия конфигурации за пределы примера, имеющего особое значение для Аристотеля – греческой трагедии и, в меньшей степени, эпоса – я предлагаю определять несогласное согласие, характерное для всякой нарративной композиции, через понятие связи разнородного.

Тем самым я пытаюсь учесть различные опосредования, которыми оперирует интрига – между разнообразием событий и временным единством рассказанной истории; между разрозненными компонентами действия, намерениями, причинами и случайностями, и цепью исторических событий; наконец, между чистой последовательностью и единством временной формы – опосредованиями, которые в предельном случае могут перевернуть хронологию и даже упразднить ее. Эти сложные диалектические отношения только и делают, что объясняют противопоставление уже присутствующее в трагической модели по Аристотелю, – между разбросанностью повествования по эпизодам и силой унификации, развертываемой конфигурирующим актом, каким и является сам *poïesis*.

И как раз с нарративной конфигурацией в таком понимании следует сравнить тип связи, отстаиваемой безличным описанием. Существенное отличие нарративной модели от всякой другой модели связи заключается в статусе *события*, который мы уже несколько раз превращали в пробный камень для анализа «Я»¹. В модели же причинного типа событие и случай остаются неразличимыми, и поэтому нарративное событие определяется его отношением к самому функционированию конфигурации; это событие причастно к неустойчивой структуре несогласного согласия, характерной для самой интриги; это событие является источником несогласия, поскольку оно наступает, и источником согласия, поскольку оно продвигает историю². Парадокс завязывания интриги состоит в том, что оно меняет действие случайности в том смысле, что все могло бы случиться иначе или не случиться вообще, и некоторым образом включает его в действие необходимости или вероятности, осуществляемое конфи-

¹ См. обсуждение взглядов Дэвидсона в Третьем исследовании и взглядов Парфита в Пятом. Я не оспариваю сильных сторон этих теорий, а именно – ни того, что событие как случай имеет право на онтологический статус, по меньшей мере, равный онтологическому статусу субстанции, ни того, что оно может стать объектом безличного описания. Я утверждаю, что включаясь в движение повествования, вовлекающего его героя в интригу, событие утрачивает безличную нейтральность. В то же время нарративный статус, жалуемый событию, предотвращает дрейф понятия события, который сделал бы трудным, а то и невозможным учет деятеля в описании действия.

² Я нахожу здесь нечто от *Ursprung* [нем. – исток. – Прим. пер.] Вальтера Бенямина, который не сводится к тому, что обычно понимается под *Entstehung* [нем. – возникновение. – Прим. пер.], и еще менее – под *Entwicklung* [нем. – развитие. – Прим. пер.]. И вот, будучи не координируемым с целым, каковым является возникновение нарративного события, *Ursprung* не исчерпывается в своем эффекте разрыва, цезуры; он включает в себя возможности развития, требующие «спасения». Это *Rettung* [нем. – спасение. – Прим. пер.] *Ursprung* 'а – центральная тема у Бенямина – на мой взгляд, есть осуществляющая его интрига. Интрига «искупает» происхождение «падения» в незначительность. См.: *Gagnebin J-M. Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin* (не издано).

гулирующим актом¹. Превращение действия случайности в действие необходимости происходит в самом ядре события: будучи простым случаем, это последнее ограничивается несоответствием ожиданиям, которые вызваны предшествующим ходом событий; это – просто неожиданное, поразительное, оно становится интегрирующей частью истории, лишь будучи понятым задним числом, лишь преобразенное с помощью как бы ретроградной необходимости, которая исходит из временной тотальности, приведенной к своему сроку. Но ведь такая необходимость является нарративной, и ее смысловой эффект исходит из конфигурирующего действия как такового; именно эта нарративная необходимость превращает физическую случайность, противоположность физической необходимости, в случайность нарративную, подразумеваемую нарративной необходимостью.

Из этого простого обращения к понятию завязывания интриги, и перед всяким рассмотрением диалектики персонажа, которая является ее необходимым следствием, вытекает, что нарративная операция порождает совершенно оригинальное понятие динамической идентичности, примиряющей даже те категории, которые Локк считал противоположными друг другу: тождество и различие.

Решающий шаг по направлению к нарративной концепции личной идентичности мы делаем, когда переходим от действия к персонажу. Персонаж – это тот, *кто* совершает действие в повествовании. Стало быть, категория персонажа есть категория нарративная, и ее роль в повествовании относится к той же сфере нарративной разумности, что и сама интрига. Вопрос тогда – в том, чтобы узнать, что нарративная категория персонажа вносит в дискуссию о личной идентичности. Отстаиваемый здесь тезис будет заключаться в том, что идентичность персонажа понимается через перенесение в нее операции завязывания интриги, поначалу в применении к «рассказанному» действию; персонаж – скажем мы – сам завязан в интригу.

Кратко напомним, каким образом нарративная теория объясняет *корреляцию* между действием и персонажем.

Корреляцию между рассказанной историей и персонажем простейшим способом формулирует Аристотель в «Поэтике». Она предстает там даже настолько неразрывной, что принимает форму субординации. На самом деле именно в рассказанной истории с ее свойствами единства, внутренней связности и полноты, возникающими благодаря операции завязывания интриги, персонаж на всем

¹ О необходимости или вероятности, которую Аристотель связывает с *mythos* 'ом трагедии или эпоса, см. тексты Аристотеля, процитированные в книге «Время и рассказ». Т. I, с. 42 и след.

протяжении истории сохраняет идентичность, соответствующую идентичности самой истории¹.

Современная нарратология попыталась придать этой корреляции статус семиотического ограничения, в некотором смысле имплицитного для понятийного анализа *mythos* 'а по «частям», проведенного Аристотелем. Пропп перенес это исследование на тот уровень абстракции, который я обсуждаю во «Времени и рассказе» и к чему я здесь не возвращаюсь². Автор «Морфологии волшебной сказки»³ начинает с выделения «функций», то есть постоянно повторяющихся сегментов действия и персонажей, чтобы определить сказку одним лишь нанизыванием функций одна на другую. Но в момент, когда мы вновь схватываем синтетическое единство цепи, необходимо учесть роль, которую играют персонажи. Таким образом, Пропп первым наметил типологию этих ролей, возникшую на одной основе их повторяемости⁴. Но ведь этот список ролей не является независимым от списка функций; они пересекаются в нескольких точках, которые Пропп называет кругами действия: «Многие функции логически объединяются по известным кругам». Эти круги в целом и соответствуют исполнителям»⁵. «Вопрос о распределении функций может быть разрешен в плоскости вопроса о распределении по персонажам кругов действий» (*ibid.*, р. 97)⁶. Цитируя эти заявления Проппа во «Времени и рассказе. II», я ставлю вопрос: не исходит ли всякое завязывание интриги из взаимосвязанного развития характера

¹ Во «Времени и рассказе I» я прокомментировал этот примат завязывания интриги (*mythos*) над персонажем (р. 64). В последовательности из шести «частей» трагедии, согласно Аристотелю, интрига идет впереди, перед характерами и мыслями (*dianoia*), которые, совместно с интригой, составляют «что» подражания действию. Аристотель говорит о субординации, и даже заявляет: «трагедия есть подражание [*mimésis*] не [пассивным] людям, но действию, жизни и счастью [а счастье и] несчастье состоят в действии. И цель [трагедии – изобразить] какое действие, а не в качество (...) Кроме того, без действия трагедия невозможна, а без характеров – возможна» [*Аристотель*. Соч. Т. 4, с. 652.] (*Aristote. La Poétique*. VII, 1450 a 16–24). На этой последней гипотезе мы остановимся впоследствии, когда вспомним об исчезновении персонажа в части современной романной продукции.

² Во «Времени и рассказе» я забочусь о том, чтобы подчеркнуть родство смысла между нарративной *разумностью*, имманентной для компетенции зрителя, слушателя или читателя, – и нарратологической *рациональностью*, которую я считаю производной от первой. Эта проблема преобладания здесь меня не волнует. В нарратологии я, скорее, ищу подтверждения нашему предпониманию на уровне нарративной разумности, координации между интригой и персонажем.

³ См.: Пропп В. Морфология волшебной сказки. М., 2006.

⁴ Напомню список этих ролей у Проппа: антагонист (вредитель), даритель (*donnateur*), помощник, искомый персонаж, отправитель, герой, ложный герой. См.: Рикёр П. Время и рассказ. Т. 2. М.; СПб., 2000, с. 44.

⁵ Пропп В. Морфология волшебной сказки, с. 67.

⁶ [Там же, с. 68].

и рассказанной истории? Я принимаю аксиому, высказанную Фрэнком Кермоудом, согласно которой для того, чтобы разработать характер, необходимо больше рассказывать¹.

Именно это превосходно подчеркнул Клод Бремон в «Логике рассказа»²; с его точки зрения, *роль* можно определить только через «атрибуцию субъекту-личности возможного предиката-процесса, пребывающего в действии или уже завершенного» (р. 134). Мы можем увидеть в этой атрибуции рассматривавшееся в предыдущих исследованиях нарративное решение проблемы приписывания действия деятелю. Элементарная последовательность всякого повествования уже содержит эту корреляцию. Кроме того, референция – в самом определении роли – на трех стадиях возможности, к переходу или не переходу к действию, к завершенности или незавершенности сразу же включает роль в динамизм действия. На основании этого определения элементарной последовательности становится возможным составить максимально полный набор ролей, учитывая ряд приобретений, касающихся сразу и субъекта-личности, и предиката-процесса. Примечательно, что первая значительная дихотомия – это дихотомия между претерпевающими воздействие, которых затрагивают видоизменяющиеся или сохраняющиеся процессы. Тем самым учитывается наше предпонимание того, что повествования имеют в качестве своей темы деятелей и *претерпевающих воздействие*. Со своей стороны, я никогда не упускаю случая говорить о человеке действующем и испытывающем воздействие. Моральная проблема – как мы впоследствии увидим – прививается к признанию этой сущностной асимметрии между тем, кто действует, и тем, кто претерпевает воздействие, которая находит кульминацию в насилии со стороны более сильного деятеля. Быть затронутым течением рассказа о событиях – вот организующий принцип целого ряда ролей для испытывающих воздействие, в зависимости от того, осуществляется ли в действии влияние, улучшение, ухудшение, защита или поражение. Примечательное обогащение понятия роли касается введения этого последнего в поле оценок через трансформации, о которых мы только что говорили; затем – в поле вознаграждений, где испытывающий воздействие предстает в качестве достойного заслуг или жертвы провинностей, в зависимости от того, оказывается ли деятель еще и раздатчиком наград и наказаний. Бремон с полным правом замечает, что лишь на этих стадиях деятели и претерпевающие воздействие возводятся на уровень личностей и инициаторов действия. Тем самым в нарративном плане, через пос-

¹ *Kermode F.* The Genesis of Secrecy, on the Interpretation of Narrative. Cambridge: Harvard University Press, 1979, p. 75–99.

² *Bremond C.* Logique du récit. Paris: Éd. du Seuil, 1973.

редство ролей, относящихся к полю оценок и к полю вознаграждений, отмечается тесная связь между теорией действия и этической теорией, что мы рассмотрим впоследствии.

Благодаря *актантной* модели Греймаса соотношение между интригой и персонажем возводится на высший уровень радикальности – прежде всякого воспринимаемого изображения. Вот почему мы говорим здесь не о персонаже, но об *актанте*: мы хотим подчинить антропоморфную репрезентацию деятеля его позиции оператора действий на нарративном пути. Радикализация происходит здесь по двум линиям: со стороны актанта и со стороны нарративного пути. По первой линии, пока еще эмпирический список персонажей русской сказки Пропп заменяет устойчивой моделью на основе трех категорий: желания (принцип поисков объекта, человека, ценности), коммуникации (принцип всевозможных отношений между адресантом и адресатом), действия в собственном смысле (принцип всевозможных оппозиций между помощниками и противниками). Вот, стало быть, модель, при которой – в противоположность Проппу – мы движемся от возможных отношений между актантами по направлению к богатой комбинаторике действий, независимо от того, называются ли они договорами, испытаниями, поисками или борьбой. Что касается второй линии, линии нарративных путей, то я хотел бы подчеркнуть то место, которое занимает в срединной плоскости между глубинными структурами и образным планом ряд понятий, занимающих место лишь в нарративной концепции глубинной связности жизни: прежде всего, понятие *нарративной программы*, затем – понятие *полевического* отношения между двумя программами, откуда возникает оппозиция между сюжетом и контр-сюжетом. Мы находим здесь то, что предварительно поняли в плане простой нарративной разумности, а именно – то, что действие является взаимодействием, а взаимодействие – соревнованием между поочередно соперничающими и совпадающими проектами. Добавим еще всевозможные переносы или трансферы объектов-ценностей, нарративизирующих обмен. Наконец, понадобится учесть топологию, соответствующую изменению «мест» – начальных и конечных мест трансфера – исходя из которого можно говорить о *перформансной последовательности*¹.

Если мы пересечем между собой две линии анализа, которые я только что грубо обрисовал (отсылая ко «Времени и рассказу. II», р. 71–91), то мы увидим взаимное укрепление семиотики актанта и

¹ Точно так же, как и в связи с Проппом и Бремоном, в связи с Греймасом я не буду возвращаться к эпистемологическим трудностям, сопряженным с предприятием по дехронологизации нарративных структур. Опять-таки – меня интересует здесь лишь то, что легитимизирует *корреляцию* между интригой и персонажем, интуитивно понятую в плоскости простой нарративной разумности.

семиотики нарративных путей до точки, в которой эти пути становятся путем персонажа. В заключение я хотел бы подчеркнуть эту тему необходимой корреляции между интригой и персонажем, отчетливо выделенной в «Мопассане»¹ Греймаса, хотя она присутствовала, начиная с первой актантной модели, а именно – модели адресанта. Пара адресант/адресат выступает продолжением пары поручения у Проппа или начального договора в первой актантной модели Греймаса, договора, в силу которого герой приобретает компетенцию что-либо делать. Адресанты – которые могут быть индивидуальными, социальными или даже космическими реальностями, как мы видим в новелле «Два друга», – в работе «Мопассан» относятся к тому, что Греймас называет «протоактантным» статусом (р. 63)².

Стоило бы напомнить, каким образом нарративная структура сочетает два процесса завязывания интриги: процесс действия и процесс персонажа. Это сочетание – подлинный ответ на апории приписывания, упоминаемые, начиная с первого исследования. Остается справедливым, что, с парадигматической точки зрения, вопросы *кто?*, *что?*, *как?* и т. д. могут обозначать дискретные термины понятийной сети действия. Но, с синтагматической точки зрения, ответы на эти вопросы образуют цепь, представляющую собой не что иное, как цепь повествования. «Рассказывать» означает «говорить, кто сделал что, почему и как», располагая во времени связь между этими точками зрения. В равной степени верно, что психические предикаты можно описать в отдельности, без атрибуции их какой-либо личности (и это даже условие для описания «психики»). Но в повествовании атрибуция восстанавливается. Точно так же сочление между интригой и персонажем позволяет провести сплошное, виртуально бесконечное расследование в плоскости поиска мотивов, а также, в принципе, конечное расследование в плоскости атрибуции их кому бы то ни было. Два расследования включаются в двойной процесс идентификации интриги и персонажа. Даже наиболее сносная апория приписывания находит соответствие в диалектике персонажа и интриги. В сопоставлении с третьей кантовской антиномией приписывание кажется разрывом между тезисом, постулирующим идею начала причинного ряда, и антитезисом, противопоставляющим этому ряду идею цепи без начала и прерывания. Повествование разрешает антиномию на свой лад – с одной стороны, наделяя персонаж инициативой, то

¹ Greimas A.J. Maupassant: la sémiotique du texte, exercices pratiques. Paris: Éd. du Seuil, 1976.

² Мы найдем прекрасный синтез семиотического подхода к категории персонажа в работе: Hamon P. Statut sémiologique du personnage // Barthes R. et al. Poétique du récit, Paris: Éd. du Seuil, 1977.

есть способностью давать начало серии событий без того, чтобы это начало представляло собой абсолютное начало, начало времени; с другой, наделяя рассказчика как такового способностью определять начало, середину и конец действия. И таким образом способствуя совпадению инициативы персонажа с началом действия, повествование удовлетворяет тезису, не нарушая антитезиса. Повествование в своих множественных аспектах образует *поэтический ответ*, который понятие нарративной идентичности дает апориям аскрипции. Я намеренно использую термин «поэтический ответ», применяемый во «Времени и рассказе. III» к отношению между апориями времени и нарративной функции. Тогда я говорил, что нарративная функция не давала умопостигаемого ответа на эти апории, но делала их продуктивными в другом языковом регистре. Совершенно так же диалектика персонажа и интриги делает продуктивными апории приписывания, а о нарративной идентичности можно сказать, что она дает на них поэтический ответ.

2. Из этой корреляции *между* действием и персонажем повествования проистекает *внутренняя* диалектика персонажа, представляющая собой необходимое следствие диалектики согласия и несогласия, развернутой завязыванием интриги действия. Диалектика состоит в том, что по линии согласия персонаж достигает своей уникальности благодаря единству собственной жизни, рассмотренной как временная тотальность, которая сама по себе является уникальной и отличает этот персонаж от всякого другого. По линии же несогласия этой временной тотальности угрожает разрыв отмечающих ее непредвиденных событий (встречи, случайности и т. д.); синтез согласия и несогласия способствует тому, что случайность события утверждает в некотором роде ретроактивную необходимость истории конкретной жизни, которой соответствует идентичность персонажа. Тем самым случайность преобразуется в судьбу. И идентичность персонажа, о которой можно сказать, что она завязывается в интригу, оказывается доступной пониманию только под знаком такой диалектики. Тезис об идентичности, который Парфит называет нередукционистским, получает от него больше, чем подкрепление: он подвергается полному пересмотру. Личность, понимаемая как персонаж повествования, не является отчетливо выделяемой реальностью *собственного* опыта. Совсем наоборот: она сопричастна режиму динамической идентичности, свойственному рассказанной истории. Повествование созидает идентичность персонажа, которую мы можем назвать его нарративной идентичностью, строя идентичность рассказываемой истории. И как раз идентичность истории создает идентичность персонажа.

Именно эту диалектику «несогласного согласия» персонажа теперь необходимо вписать в диалектику тождественности и са-

мости. Необходимость такого нового вписывания диктуется тем, что мы сопоставляем несогласное согласие персонажа с поисками постоянства во времени, сопряженного с понятием идентичности, двусмысленность которого мы показали в предыдущем исследовании: с одной стороны, говорили мы – тождественность характера, с другой -- самость сохранения «Я». Теперь речь идет о том, чтобы показать, как диалектика персонажа вписывается в промежуток между двумя полюсами постоянства во времени, чтобы опосредствовать их.

Эта *посредническая* функция, которую нарративная идентичность персонажа осуществляет между полюсами тождественности и самости, по существу, засвидетельствована *воображаемыми вариациями*, которым повествование подвергает эту идентичность. По правде говоря, повествование только и делает, что терпит, порождает и исследует эти вариации. В этом смысле подтверждается, что литература образует обширную лабораторию для мыслительных опытов, где испытанию подвергаются ресурсы вариативности нарративной идентичности. Польза от этих мыслительных опытов состоит в выявлении различия между двумя значениями постоянства во времени; они способствуют варьированию их отношений. В повседневном опыте, как мы сказали, они тяготеют к взаимному перекрыванию и совпадению; так, рассчитывать на кого-либо означает сразу и опираться на стабильность характера, и ожидать, что другой сдержит слово, какими бы ни были изменения, способные повлиять на долговременные тенденции, по которым можно его распознать. В художественной литературе пространство вариаций, открытое отношениям между двумя модальностями идентичности, безмерно. На одном его конце персонаж представляет собой характер, идентифицируемый и реидентифицируемый как тот же самый: примерно таков статус персонажа в волшебных сказках и в фольклоре. Что же касается классического романа – от «Принцессы Клевской» или английского романа XVIII в. до Достоевского и Толстого, – то можно сказать, что он исследовал промежуточное пространство вариаций, где через трансформации персонажа идентификация того же самого уменьшается, не исчезая. Сравним его с противоположным полюсом, с так называемым романом воспитания или в еще большей степени с романом «потока сознания». Отношения между интригой и персонажем предстают в них перевернутыми; в противоположность Аристотелевой модели, интрига ставится на службу персонажу. Именно тогда идентичность этого последнего, ускользая из-под контроля интриги и ее принципа порядка, действительно подвергается испытанию. Тем самым мы достигаем крайнего полюса варьирования, где персонаж перестал быть характером. Как раз с этим полюсом сталкиваются предельные случаи, когда художественная литература подлежит сопоставлению

с *puzzling cases* аналитической философии. В этом-то сопоставлении находит кульминацию конфликт между нарративистским и не нарративистским вариантом личной идентичности.

О том, что нарративности свойственны и подобные озадачивающие случаи, наперебой свидетельствуют современный театр и современный роман. В первом приближении эти случаи можно описать как литературу об утрате идентичности. У Роберта Музиля, например, Человек без качеств – или, точнее, без свойств (*ohne Eigenschaften*) – в предельном случае становится не идентифицируемым в мире, который Музиль называет миром качеств (или свойств) без людей. Укорененность имени собственного становится смехотворной, и даже излишней. Не-идентифицируемое становится неименуемым. Чтобы уточнить философскую ставку подобного затмения идентичности персонажа, важно заметить, что, по мере того как повествование приближается к точке исчезновения персонажа, роман также утрачивает чисто нарративные качества, даже истолкованные, как это было выше, самым гибким и диалектическим образом. Тем самым утрате идентичности персонажа соответствует утрата конфигурации повествования и, в частности, кризис замкнутости повествования¹. Тем самым осуществляется обратное воздействие персонажа на интригу. Один и тот же раскол – если говорить языком Фрэнка Кермоуда из работы «Чувство окончания»² – поражает сразу и традицию доведенной до конца интриги, что означает замкнутость, и традицию идентифицируемого героя. Эрозия парадигм – опять-таки выражение Кермода – поражает сразу и фигуру персонажа, и построение интриги; так, в случае Роберта Музиля, распад нарративной формы, параллельный утрате идентичности персонажем, пересекает границы повествования и увлекает литературное произведение по направлению к очерку. И также неслучайно, что многочисленные современные автобиографии, к примеру, автобиография Лейриса, намеренно отдаляются от нарративной формы и также смыкаются с наименее структурированным литературным жанром, а именно – с очерком.

Но что означает здесь утрата идентичности? Точнее говоря, о какой модальности идентичности идет речь? Мой тезис заключается в том, что, помещенные в рамки диалектики *idem* и *ipse*, эти озадачивающие случаи нарративности позволяют себя переинтерпретировать как обнажение самости посредством утраты опоры со стороны тождественности. Именно в этом смысле они образуют полюс, противоположный полюсу героя, идентифицируемого через наложение

¹ Об этом кризисе замкнутости см.: Temps et Récit. III, p. 35–48.

² См.: Kermode F. The Sense of an Ending, Studies in the Theory of Fiction. London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1966.

самости на тождественность. Что теперь потеряно, так это то, что позволяет приравнять персонаж к его характеру.

Но что такое самость, если она утратила поддержку тождественности? Это то, что можно уточнить посредством сравнения с *puzzling cases* Парфита.

Художественная литература координально отличается от научной фантастики тем, что она оставляет воображаемые вариации вокруг инварианта, когда телесный опыт переживается как экзистенциальное опосредование между «Я» и миром. Персонажи театра и романа – люди, как и мы. В той мере, в какой собственное тело является одним из измерений «Я», воображаемые вариации *вокруг* телесного опыта являются вариациями на тему «Я» и его самости. Кроме того, в связи с опосредствующей функцией собственного тела в структуре бытия в мире, качество самости телесности расширяется до самости мира, в котором обитают тела. Это качество квалифицирует земной удел человека как таковой и наделяет Землю экзистенциальным значением, которое – в разных вариациях – признают за ней Ницше, Гуссерль и Хайдеггер. Земля здесь – нечто иное, нежели планета: это мифическое имя нашего телесного укоренения в мире. Вот что, в конечном счете, предполагается литературным повествованием как подчиняющимся условию, превращающему его в *мимесис* действия. Ибо действие, «имитируемое» в художественном вымысле и с его помощью, также остается подчиненным условиям телесного и земного удела.

Но ведь то, что *puzzling cases* клеймят как радикальную случайность, есть тот самый телесный и земной удел, который герменевтика существования, имеющегося в виду под понятием действия и претерпевания, считает непреодолимым. Ибо кто он – оператор инверсии смысла, посредством которой экзистенциальный инвариант становится переменной нового воображаемого монтажа? Это техника; точнее говоря, превосходящая наличную технику техника мыслимая, словом, технологическая греза. Сообразно этой грезе, мозг считается эквивалентом заменяемой личности. Именно мозг является точкой приложения высоких технологий. В опытах по бисекции, трансплантации, редупликации, телепортации мозг служит образом манипулируемого человеческого существа. С этой-то технологической грезой, иллюстрируемой манипуляциями над мозгом, оказывается неразрывно слитым безличное отношение к идентичности в понятийном плане. В этом смысле мы можем сказать, что воображаемые вариации научной фантастики представляют собой вариации, соотносимые с тождественностью, тогда как подобные вариации художественной литературы соотносятся с самостью, или, точнее говоря, с самостью в ее диалектических отношениях с тождественностью.

Коль скоро это так, подлинное замешательство ожидает нас не в том или ином поле воображаемых вариаций, а, если можно так сказать, *между* одной и другой вариацией. Способны ли мы – не скажу «осуществить», но помыслить вариации в таком виде, чтобы сам телесный и земной удел стал простой переменной, переменной случайной, если телепортируемый индивид не переносит с собой некоторых остаточных черт этого удела, без которых о нем невозможно сказать, что он действует или страдает – не задастся ли он этим вопросом, если выживет?

Возможно, это замешательство второй степени неразрешимо в плоскости воображаемого, используемого с обеих сторон. Оно может разрешиться лишь в этическом плане, куда мы придем в последнем разделе этого исследования, когда сопоставим нарративную идентичность, колеблющуюся между тождественностью и самостью, и идентичность этическую, которая требует личности, отдающей отчет в собственных действиях. Как раз по отношению к этой способности к вменению о манипуляциях над мозгом можно сказать, что они посягают на личную идентичность, а, стало быть, нарушают право личности на свою физическую целостность. Но чтобы способность к вменению, значение которого является чисто моральным и юридическим, не придавалась личностям произвольно, не следует ли, чтобы экзистенциальный инвариант телесности и «мировости», вокруг которого вращаются воображаемые вариации художественного вымысла, сам считался предельным в онтологическом плане? То, что нарушает воображаемые манипуляции над мозгом, не является ли чем-либо большим, чем правило, большим, чем закон, а именно – экзистенциальным условием возможности того, чтобы существовали правила и законы, то есть, в конечном итоге, наставления, обращенные к личности как действующей и испытывающей воздействие? Иначе говоря: не является ли ненарушаемое различием между самостью и тождественностью, начиная с уровня телесности?

Я оставляю в подвешенном состоянии то, что только что назвал замешательством во второй степени. Ведь если воображаемое, соблюдающее инвариантность телесного и земного удела, обладает большим сходством с моральным принципом вменения, то не будет ли цензура воображаемого иного, того, что делает случайным сам этот инвариант, в свою очередь, безнравственной с другой точки зрения, будучи запретом грезить? Вероятно, когда-нибудь придется запретить делать то, грезами о чем ограничивается научная фантастика? Но разве греза не была всегда переступанием через запрет? Итак, погрезим вместе с Парфитом. Но давайте только пожелаем, чтобы у хирургов-манипуляторов этих грез никогда не было ни средств,

ни, прежде всего, права осуществлять то, что воображать остается совершенно дозволенным¹.

2. Между описанием и предписанием: рассказывание

В этом втором разделе нашего пути остается обосновать выдвинутое в общем введении, и повторенное в начале Пятого исследования утверждение, согласно которому нарративная теория в структуре нашего рассмотрения находится на стыке между теорией действия и этической теорией. Итак, в каком смысле правомерно усматривать в теории интриги и персонажа значимый переход между приписыванием действия деятелю, который «может», и вменением действия деятелю, который «должен»?

Ясно, что у этого вопроса два аспекта; в первом, где рассматриваются предыдущие «логико-практические» исследования, важно показать, в какой мере связь между интригой и персонажем, обнаруживаемая нарративной теорией, помимо нового освещения, в котором она выставляет трудности, связываемые с отношением действия к деятелю, вызывает значительное *расширение* практического поля, если описанное действие должно равняться действию, о котором велся рассказ. Во втором аспекте, обращенном в сторону нижеследующих «моральных» проблем, вопрос касается *опор* и *предвосхищений*, которые нарративная теория предлагает для постановки этических вопросов. Отношения между интригой и персонажем проливают новый свет на отношения между действием и деятелем лишь ценой *расширения* практического поля за пределы сегментов действия, которые логическая грамматика с большой легкостью вписывает во фразы действия, – и даже за пределы цепочек действия, интересные исключительно модусом логической связи, относящейся к праксеологии. Примечательно, что Аристотель, которому мы обязаны определением трагедии как подражания действию, понимает под действием соединения (*systasis*, *synthésis*) случаев и фактов такого характера, что они могут подчиняться нарративной конфигурации. Он уточняет: «Но самая важная из этих частей – склад событий. В самом деле, трагедия есть подражание [*mimèsis*] не [пассивным] людям, но

¹ Мое последнее слово о Парфите еще не сказано. В дальнейшем мы зададимся вопросом, не существует ли известная конвергенция между художественной литературой, которая, по-моему, является сферой самости, и вымыслом научной фантастики, который, на мой взгляд, способствует лишь тому, чтобы тождественность не восстанавливалась, когда мы учитываем этические импликации нарративности; возможно, для нас «идентичность не важна» – тоже лишь оборот речи.

действию, жизни [*bion*], счастьем, [а счастье и] несчастье состоят в действии. И цель [*télos*] [трагедии – изобразить] какое-то действие [*praxis tis*], а не качество [*ou poiotes*]; между тем как характеры придают людям именно качества, а счастливыми они бывают [только] в результате действия»¹. Невозможно лучше сказать, что пересмотр отношений между действием и деятелем требует, кроме прочего, пересмотра самого понятия действия, если должна существовать возможность возвести его на уровень нарративной конфигурации, развертываемой в масштабе жизни.

Под пересмотром следует понимать нечто гораздо большее, нежели продление связей, сформированных грамматикой предложений действия. Необходимо выработать иерархию единиц праксиса, которые – каждая на своем уровне – содержат принцип специфической организации, интегрирующей разнообразие логических связей.

1. Первые сложные единицы – те, что заслуживают названия *практик* (по-французски глагольная форма «практиковать» – практиковать спорт, медицину и т. д. – употребляется чаще, нежели форма именная, которую я применяю здесь по образцу английского термина *practice*).

Наиболее знакомые здесь примеры – ремесла, искусства, игры². Можно составить себе первоначальное представление о том, что такое практики, исходя из описания базисных действий в аналитической теории действия. Мы напоминаем, что Данто определяет последнюю, отделяя от обычных действий отношение «с тем, чтобы». Остаются базовые действия, а именно – те действия, которые мы умеем делать и на самом деле делаем, не делая и не предполагая делать ничего иного; таковы, в общем и целом, жесты, позы, элементарные телесные действия, которые мы, конечно же, учимся координировать и осваивать, но фактически учим их зачатки. По контрасту, весь остаток практического поля строится на отношении «с тем, чтобы»: чтобы сделать *Y*, надо сначала сделать *X*. Мы способствуем приходу *Y*, раздобывая себе *X*. В таком случае мы могли бы возразить на введение понятия практики, что оно излишне. Не будет ли достаточным – чтобы приравнять понятие действия к понятию *praxis* 'а – с одной стороны, удлинить цепочки средств и целей, как делает Э. Энском в рассмотренном выше знаменитом примере из «Интенции», – с другой же, координировать между собой сегменты физической причинности и интенциональные

¹ Аристотель. Соч. Т. IV / Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1984, с. 652. [VI. 1450 а 7, 15–19].

² В следующей главе мы покажем, в каком смысле выбор этих первых счетных единиц *практики*, соответствующий выбору, сделанному Аристотелем, согласуется с его телеологическим вариантом этики.

сегменты, формализованные в практические силлогизмы, в рамках смешанной модели, например, той, что предлагает Г. фон Вригт в «Объяснении и понимании»¹.

В таком случае можно было бы получить длинные цепи действия, где переход от системной точки зрения к телеологической обеспечивался бы в каждом пункте цепи тем фактом, что деятель способен считать следствия в причинном отношении обстоятельствами принятия решения, тогда как – взамен – желательные или нежелательные результаты интенциональных действий становятся новыми состояниями вещей, влекущими за собой новые причинные цепи. Это взаимоналожение целенаправленности и причинности, интенциональности и систематических связей, разумеется, конститутивно для тех длительных действий, какими являются практики. В них всегда недостает единства конфигурации, исключающего ремесло, игру или искусство из этих длинных цепей действия.

Вторая разновидность связи способствует разграничению практик как единств второго порядка; речь идет уже не о линейных отношениях, которые мы только что рассмотрели, а об отношениях «вставки в оправу». Словарь, прилагаемый к нашему списку способностей, как нельзя лучше выражает, скорее, отношения субординации, нежели координации; так, ремесло земледельца включает в себя подчиненные действия, такие, как «пахать», «сеять», «жать»; в свою очередь, «пахать» имеет в виду «вести трактор», и тем самым последовательно спускаться до базовых действий типа «тянуть» или «толкать». Но ведь эта связь «вложения в оправу», а, стало быть, подчинения частичных действий действию целостному, устанавливается вокруг связи координации между системными и телеологическими сегментами лишь в той мере, в какой связи первого и второго рода объединены по законам смысла, превращающим ремесло земледельца в практику. То же самое можно сказать и о других практиках; подобно тому, как земледелие, а не пахота, и тем более – не вождение трактора является практикой в смысле ремесла, так и содержание дома, в греческом смысле слова *oikos*, которому мы обязаны словом «экономика», или занятие публичной должности в государстве – пример, к которому мы вернемся впоследствии – обозначают соответствующее количество практик, тогда как подчиненные разновидности поведения не заслуживают этого названия: составление меню, произнесение речи на публичном собрании; аналогично этому, живопись есть практика сразу и как ремесло, и как искусство, а посадить цветочное пятно на полотно – не практика. Последний пример выведет нас на путь полезного перехода: переместить пешку на шахматной доске – само по себе всего лишь

¹ Wright G.H. von. Explanation and Understanding.

жест, однако, будучи взятым в рамках практики шахматной игры, этот жест наделяется значением хода в шахматной партии.

Этот последний пример свидетельствует о том, что единство конститутивной конфигурации той или иной практики зиждется на конкретном отношении смысла, того, что выражается в понятии конститутивного правила, которое было заимствовано как раз из теории актов дискурса, вскоре реинтегрированной, как здесь с ним поступаю и я, в теорию праксиса. Под конститутивным правилом мы понимаем наставления, единственная функция которых – определять, что, например, такое-то движение по перестановке пешки на шахматной доске «засчитывается как» ход в шахматной партии. Ход не существовал бы, если бы не имел соответствующего значения и результата в партии, без правила, формирующего ход в качестве фазы в шахматной партии. Это правило конститутивно в том смысле, что оно не добавляется дополнительно – в духе внешнего устава, применяемого к движениям, у которых уже имеется собственная организация (подобно световым сигналам по отношению к движению водителей, у каждого из которых – собственный план). Правило само по себе наделяет движение значением: переместить пешку; значение исходит из правила, коль скоро правило является конститутивным: конститутивным как раз из-за значения, из-за «означивания». Понятие конститутивного правила можно распространить с примера игры на другие практики – по той простой причине, что игры представляют собой превосходные практические модели. Так, Дж. Сёрл сумел распространить это понятие на сферу актов дискурса – в той мере, в какой последние являются действиями или фазами более обширных практик; таким образом, иллокутивные акты, такие, как «обещать», «приказывать», «извещать», «констатировать» отличаются друг от друга по своей «силе», которая сама конституируется правилом, говорящим, например, что «обещать» означает брать обязательство сделать завтра то, что – как я объявляю сегодня – я сделаю.

Важно как следует уяснить, что конститутивные правила не являются моральными. Они определяют только *значение* конкретных действий и – как я говорил выше – способствуют тому, чтобы такой-то жест руки «учитывался», например, как приветствие, голосование, ловля такси и т. д. Конечно, конститутивные правила задействуют правила моральные – в той мере, в какой последние управляют типами поведения, способными наделяться неким значением. Но первый шаг по направлению к этике делается не здесь. Даже конститутивное правило обещания, в том виде, как мы его изложили выше не имеет морального значения, хотя в своей формулировке оно содержит ссылку на некое обязательство; это правило ограничивается определением того, что «считается» обещанием, того, что наделяет обещание иллокутивной «силой». Деонтическим статусом обладает

только моральное правило, которое можно назвать правилом верности, исходя из которой следует сдерживать обещания¹.

Введение понятия конститутивного правила на этой стадии анализа имеет другую цель, нежели ввести в структуру практик специфические отношения значения; кроме прочего, цель ее – подчеркнуть характер *взаимодействия*, связанного с большинством практик. Этот характер не подчеркивается в аналитической теории действия, потому что предложения действия извлекаются из их социального окружения. Только в прагматическом аспекте восприятие слушающим смысла, вкладываемого в предложение действия говорящим, включается в значение предложения. И это – несмотря на то, что беседа образует только вербальное измерение действия. Практики зиждутся на действиях, в которых деятель принципиально учитывает действия других; именно так Макс Вебер дает последовательное и совместное определение терминам «действие» и «социальное действие» в начале великого труда «Хозяйство и общество»: «Мы понимаем под “деятельностью” [*Handeln*] человеческое поведение (неважно, идет ли речь о внешнем или внутреннем действии, о попустительстве [*Unterlassen*] или терпимости [*Dulden*], когда и поскольку деятель или деятели наделяют его субъективным смыслом. А под деятельностью “социальной” – деятельность, которая, согласно своему смыслу, подразумеваемому [*gemeinten Sinn*] деятелем или деятелями, соотносится с поведением другого, на отношение к которому ориентируется его развертывание»².

Соотноситься с другими деятелями, учитывать их поведение – вот наиболее обобщенное и нейтральное выражение, которое может покрыть собой отношения взаимодействия, встречаемые нами на уровне тех единиц действия, какими являются практики. Сами эти взаимодействия, подобно интенциональным действиям, взятым в их субъективном значении, можно разместить под рубриками, отведенными для этих последних Максом Вебером. «Внешние», «открытые» способы учитывать поведение других деятелей встречаются на ступенях взаимодействия от конфликта до кооперации – проходя через соревнование. Взаимодействие становится своеобразным «внутренним» – усвоенным – отношением, например, в отношениях ученичества, постепенно включаемых в приобретенную компетенцию; так, можно в одиночку играть, одному заниматься садоводством, а, кроме того, одному проводить исследования в лаборатории, в библиотеке или в своем бюро; но конститутивные правила для таких практик имеют гораздо более глубокие корни, нежели одинокий исполнитель; они усваиваются

¹ См.: Исследование восьмое.

² Weber M. *Économie et Société*. Trad. fr. de J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillard et J. Chavry. Paris: Plon, 1971, p. 4.

из чего-то иного, нежели практика какой-либо сноровки, ремесла или искусства; и ученичество, и наставничество зиждутся на традициях, которые, конечно же, можно нарушать, но которые сначала необходимо усвоить; все, что мы сказали в других местах о традиционности и об отношениях между традицией и инновацией, обретает здесь смысл в рамках понятия интериоризованного взаимодействия. Мне хотелось бы добавить к этому каноническому примеру взаимодействия, где ссыла на другого сама стала внутренней, тонкий пример, который Гегель с удовольствием приводит в главе V «Феноменологии духа». Он соответствует моменту, когда сознание осознает меру диспропорции между производением как ограниченной и детерминированной действительностью, и способностью *оперировать*, несущей в себе универсальную судьбу оперативного основания. В момент, когда произведение отделяется от своего автора, все его существо сосредоточивается через смысл, каким его наделяет другой. Для автора произведение – как показатель его индивидуальности, а не его универсального призвания – просто-напросто отсылается к эфемерности¹. Этот способ для произведения удерживать свой смысл, и даже свое существование в качестве произведения только от другого, подчеркивает чрезвычайную хрупкость отношений между производением и автором – настолько посредничество другого является определяющим для его смысла.

Наконец, означает ли «уступить духу симметрии» – провести параллель между термином взаимодействия и теми способами, какими деятель субъективно понимает действие в негативном модусе неисполнения (*Unterlassen*) и терпимости (*Dulden*)? По правде говоря, не исполнять и претерпевать, то есть подвергаться, страдать, являются в такой же степени фактами взаимодействия, что и фактами субъективного понимания. Эти два термина напоминают, что в плане взаимодействия, как и в плане субъективного понимания, недеяние есть все-таки действие: пренебречь чем-либо, не сделать чего-либо – это означает еще и позволить нечто сделать другому, иногда криминальным образом; что же касается претерпевания, то это означает по собственной воле или против воли находиться под влиянием другого; нечто делается кем-либо кому-либо; «выносить» означает претер-

¹ «Произведение *есть*, это значит, оно есть для других индивидуальностей, и для них оно есть чуждая действительность, вместо которой *они* должны выявить свою действительность, чтобы *своим* действием сообщить себе сознание *своего* единства с действительностью; или: *их* интерес к названному произведению, выявленный *их* первоначальной натурой, иной, нежели *специфический* интерес этого произведения, которое таким образом сделалось чем-то другим. Произведение, следовательно, вообще есть нечто преходящее, что угасает благодаря противодействию других сил и интересов, и воспроизводит реальность индивидуальности, скорее, как исчезающей, чем завершенной» [Гегель В.Ф. Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. Т. I, СПб., 2006].

певать, а это сводится к страданию. В этом пункте теория действия распространяется с людей действующих на людей претерпевающих. Это добавление настолько существенно, что оно господствует над значительной частью размышлений о власти, как осуществляемой кем-либо над кем-либо, – и о насилии как разрушении кем-либо другим способности субъекта к действию; одновременно оно подводит к порогу идеи справедливости, как правила, имеющего целью уравнивать претерпевающих действие и агентов действия¹. И действительно, у всякого действия есть свои деятели и свои претерпевающие.

Таковы некоторые из сложностей действия, к которым привлекает внимание нарративная операция – в той самой мере, в какой она поддерживает миметическое отношение к действию. И нельзя сказать, что практики как таковые содержат готовые нарративные сценарии, однако их организация наделяет их донарративным качеством, которое я недавно рассмотрел в «Мимесисе I» (нарративная префигурация). Эти тесные связи с нарративной сферой усиливаются свойственными практикам аспектами взаимодействия: повествование придает полемическую форму соревнования между нарративными программами именно таким аспектам взаимодействия.

2. Те же отношения между *praxis* 'ом и повествованием повторяются на более высоком уровне организации: можно вспомнить текст из «Поэтики», где Аристотель сопоставляет *praxis* и *bios*: «В самом деле, трагедия есть подражание [*μίμησις*] не [пассивным] людям, но действию, жизни» [*Аристотель*. Соч. Т. IV, с. 652.] Перед тем, как рассмотреть то, что Макинтайр называет «нарративным единством жизни»², тем самым нарративно расцвечивая Дильтеево выражение «связность жизни», стоит остановиться на срединном уровне между практиками – ремеслами, играми, искусствами – и глобальным проектом конкретного существования. Мы будем называть *жизненными планами* те обширные практические единства, которые составляют наша профессиональная жизнь, семейная жизнь, досуг и т. д.; эти жизненные планы принимают форму – форму подвижную и, в конечном итоге, сменяемую – под действием маятникообразного движения между более или менее отдаленными идеалами, подлежащими теперь уточнению, и взвешиванием преимуществ и неуместности выбора такого-то жизненного плана на уровне практик. В ближайшем исследовании мы рассмотрим чисто этические приложения такого формирования жизненных планов, и по этому поводу – под руководством Га-

¹⁸⁴ См. ниже: Исследование восьмое.

¹⁸⁵ См.: *Макинтайр А.* После добродетели / Пер. В.В. Целищева. М.: Екатеринбург, 2000, с. 276–305.

дамера – займемся Аристотелевым анализом *phronèsis* 'а и *phronimos* 'а. Что мы хотим здесь высветить, так это простой факт, что практическое поле снизу доверху складывается не добавлением более простого к более разработанному, а двойным движением восходящего усложнения, исходя из базовых действий и практик, и нисходящей спецификацией, исходя из смутного и подвижного горизонта идеалов и проектов, в свете которых человеческая жизнь воспринимается в своей уникальности. В этом смысле то, что Макинтайр называет «нарративным единством жизни», не только возникает благодаря суммированию практик во всеохватывающей форме, но и управляется на равных правах неким жизненным проектом, сколь бы неопределенным и подвижным он ни был, – и фрагментарными практиками, обладающими собственным единством, жизненными планами, составляющими срединную зону обмена между неопределенностью управляющих идеалов и определенностью практик. По правде говоря, случается так, что в этом обмене глобальный проект первым обрисовывается замкнутым образом, как в случаях с преждевременным или настоящим призванием, – и так, что под давлением этого принуждения свыше практики утрачивают очертания, назначенные традицией и сформированные ученичеством. Тем самым практическое поле предстает подчиненным двойному принципу детерминации, который приближает его к герменевтическому пониманию текста с помощью обмена между целым и частями. Нет ничего благоприятнее для нарративной конфигурации, нежели это взаимодействие двойной детерминации.

3. Настал момент сказать несколько слов о понятии «нарративного единства жизни», которое Макинтайр располагает выше понятий практик и жизненных планов. Необходимо отметить, что это понятие не обозначает у него последнюю ступень на лестнице *praxis* 'а. В подчеркнуто этической перспективе, которую мы проанализируем в ближайшем исследовании, идея сосредоточения жизни в форме повествования предназначена для того, чтобы служить точкой опоры в стремлении к «благой» жизни, краеугольному камню этики Макинтайра – и нашей. Как, в самом деле, субъект действия мог бы дать собственной жизни, взятой в целом, этическую оценку, если бы эта жизнь не была сосредоточена в единство, и как это может произойти, если не в форме рассказа?

Я рад этой счастливой встрече своего анализа из «Времени и рассказа» с анализом из «После добродетели» «After Virtue». Тем не менее я не хотел бы без дальнейшего рассмотрения отождествлять методы Макинтайра со своими. Макинтайр имеет в виду, главным образом, истории, обнаруженные в ходе повседневного действия, и не придает решающего значения, по крайней мере, для этических исследований, которыми он занимается, дистанции между художественным вымыслом

и историями, названными им претворенными в жизнь (*enacted*). Но ведь в моем собственном разборе *миметической* функции повествования разрыв, осуществленный вхождением повествования в поле вымысла, принимается настолько серьезно, что новое объединение литературы и жизни через *посредство* чтения становится весьма серьезной проблемой. У Макинтайра трудности, связанные с идеей представления жизни в художественной литературе, не возникают. Зато он не извлекает выгоду (как пытаюсь делать я) из тех двух фактов, что именно в художественной литературе лучше всего воспринимать связь между действием и деятелем, и что литература утверждается в качестве обширной лаборатории для мыслительных опытов, где эта связь подвергается бесчисленным воображаемым изменениям. Правда, это преимущество окольного пути через художественный вымысел имеет и оборотную сторону. И появляется трудность, неведомая Макинтайру. А именно: как мыслительный опыт, возбуждаемый художественной литературой, со всеми этическими включениями, о которых мы поговорим в дальнейшем, способствует рассмотрению «Я-сам» в реальной жизни¹? Если разрыв между вымыслом и жизнью так велик, как кажется, то как мы смогли, продвигаясь по уровням *praxis* 'а, расположить идею нарративного единства жизни на вершине иерархии множественных практик? Можно было бы подумать, что этот разрыв был преодолен теорией чтения, предложенной мною во «Времени и рассказе. III», с намерением привести в соприкосновение мир текста с миром читателя². Но как раз из акта чтения на пути воз-

¹ По словам Луиса О. Минка, великого теоретика исторического повествования, «истории не переживаются, а рассказываются» (*History and Fiction as Modes of Comprehension // New Literary History*. I. 1979, p. 557–558. О Луисе О. Минке см.: *Время и рассказ*. Т. 1, с. 180–185. Основные эссе Луиса О. Минка были собраны Брайаном Феом в посмертной книге: *Fay B. et all. Louis O. Mink. Historical Understanding*. Cornell University Press, 1987.

² Из анализов «Времени и рассказа. III» я сохраняю здесь то, что чтение, отнюдь не будучи ленивой имитацией, является в лучшем случае борьбой между двумя стратегиями, стратегией соблазна, осуществляемой автором под маской более или менее достойного доверия рассказчика и при содействии «*Willing suspension of disbelief*» [*англ.* – намеренная приостановка недоверия. – *Прим. пер.*] (Кольридж), знаменующей собой вход в чтение, – и стратегией подозрения, осуществляемой бдительным читателем, которому неведомо, что именно он доводит текст до значения при помощи продуманных или не продуманных пробелов. К этим обозначениям из «Времени и рассказа. III» я добавляю сегодня, что условие возможности применения литературы к жизни – в том, что касается диалектики персонажа – зиждется на проблеме *идентификации-с*, о которой выше мы говорили, что она является составной частью характера. Через посредство идентификации с героем литературное повествование способствует нарративизации характера. На эту тему, см.: *Jauss H.R. La jouissance esthétique: les expériences fondamentales de la poïesis, de l'aïsthèsis et de la catharsis // Poétique*. № 39. Paris: Éd. du Seuil. Septembre 1979. Именно в рамках борьбы между двумя стратегиями, свойственными акту чтения и под знаком нарративизации характера (и *идентификации-с*, представляющей собой их составную часть), необходимо располагать нижеследующее.

вращения от вымысла к жизни возникают препятствия, о которых мы вскоре поговорим.

Прежде всего, что же происходит с отношениями между автором, рассказчиком и персонажем, чьи роли и дискурсы весьма несходны в плане вымысла? Когда я интерпретирую самого себя в терминах повествования о жизни, являюсь ли я сразу всеми тремя, как в автобиографическом повествовании¹? Повествователем и персонажем – несомненно, но той жизни, по отношению к которой я являюсь не автором, а, по словам Аристотеля – соавтором (*synaition*)². Однако, если учесть эту оговорку, не пострадает ли понятие автора от двусмысленности, когда мы будем переходить от письма к жизни?

Другая трудность: в самом плане нарративной формы, который хотелось бы считать сходным в литературе и в жизни, серьезные различия касаются понятий «начало» и «конец». Разумеется, в художественной литературе начало и конец с необходимостью относятся не к рассказываемым событиям, а к самой нарративной форме. Так, «Поиски утраченного времени» открываются знаменитой фразой: «Давно уже я стал ложиться рано». Это «давно», за которым следует перфект, отсылает к почти незапамятным предшествующим временам. Неважно, что эта фраза – первая в книге и играет роль нарративного начала. Точно так же обстоят дела с будущим временем сослагательного наклонения, заканчивающим «Обретенное время»: это будущее время открывается в сторону неопределенного будущего, где задача письма в произведении – бороться по скорости с приходом смерти. Тем не менее, есть и последняя страница, равнозначная окончанию нарратива³. Именно этой замкнутости, если угодно, замкнутости литературной, недостает тому, что А. Макинтайр в работе «После добродетели» называет нарративным единством жизни, и что он превращает в условие проекции «благой жизни». Необходимо, чтобы жизнь была сконцентрирована, чтобы ее можно было бы раз-

¹ См.: Lejeune P. Le Pacte autobiographique. Paris: Éd. du Seuil, 1975.

² См. Исследование четвертое. Макинтайр в «После добродетели» не видит трудности в объединении черт литературного повествования с чертами повествований жизненных. Для этого автора жизненные истории представляют собой «осуществленные повествования» (*enacted narratives*). Тем не менее, сказав: «То, что я называю историей, есть задействованный драматический нарратив, в котором характеры являются также и авторами» (Макинтайр А. После добродетели. С. 290), Макинтайр признает, что, в связи с зависимостью, в которую одни действия попадают по отношению к другим, «различие между характерами вымышленными и реальными заключается не в нарративной форме того, что они делают; оно заключается в степени их авторства этой формы и собственных действий» (*там же*).

³ Во «Времени и рассказе. Т. II» я обсудил эту проблему различия между закрытостью повествования и открытостью с обоих концов ряда вещей, о которых вели рассказ.

местить под знаком подлинной жизни. Если мою жизнь невозможно постичь как целостность, единственную в своем роде то я никогда не смогу пожелать, чтобы она была успешной и свершившейся. Но ведь ничто в реальной жизни не равносильно началу повествования; память теряется в туманах раннего детства; мое рождение и – тем более – акт, посредством которого я был зачат, принадлежат больше к истории других, в данном случае – к истории моих родителей, а не к моей собственной истории. Что же касается моей смерти, то она будет концом, рассказ о котором войдет в повествование тех, кто меня переживет; я всегда устремлен к своей смерти, что исключает мое постижение ее как конца повествования.

С этой основополагающей трудностью смыкается другая, некоторым образом связанная с предыдущей. На известном пути своей жизни я могу вычертить несколько маршрутов, завязать несколько интриг, словом, рассказать несколько историй – в той мере, в какой недостает критерия завершенности, того «*sense of an ending*», на существовании которого так настаивает Кермуод.

Продвинемся дальше: если в каждом романе разворачивается мир принадлежащего ему текста, хотя мы чаще всего не можем сопоставить в некотором роде несоизмеримые интриги нескольких произведений (может быть, за исключением романов поколений, таких, как «Будденброки» Томаса Манна, «Люди доброй воли» Жюль Ромена, построенных по модели детализированных историй библейских патриархов): истории, прожитые одними, вплетены в истории других. Целые слои моей жизни образуют часть истории жизни других: моих родителей, друзей, сослуживцев и товарищей по досугу. То, что мы выше сказали о практиках, о свойственных им отношениях ученичества, сотрудничества и соревнования, подтверждает это вплетание истории каждого в историю многочисленных других. Именно этот пункт Макинтайр подчеркивает с наибольшей силой, настаивая, конечно же по неведению, не зная об этом, на том, о чем писал уже Вильгельм Шапп в работе «Впутанный в истории» («*In Geschichten verstrickt*»)¹. Но ведь как раз из-за такого переплетения, равно как и из-за их характера, открытого в оба конца, истории жизни отличаются от историй литературных, независимо от того, относятся ли последние к сфере историографии или художественного вымысла. Так можем ли мы тогда говорить о нарративном единстве жизни?

Последнее возражение: в самопонимании *mimèsis praxéôs*² как будто бы может покрывать лишь уже прошедшую фазу жизни и

¹ См.: Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1, с. 91 и след.

² Греч. – подражание *praxis* 'у. – Прим. пер.

должен группироваться вокруг предвосхищений, проектов, согласно схеме, близкой к той, которую предлагает Р. Козеллек в «Прошедшем будущем» («Vergangene Zukunft»)¹, где диалектика между «пространством опыта» и «горизонтом ожидания» устанавливает связь между отбором событий, о которых идет речь в рассказе и предвосхищениях, принадлежащих к тому, что Сартр называл экзистенциальным проектом каждого.

Все эти аргументы совершенно приемлемы: двусмысленность понятия автора; «нарративная» незавершенность жизни; взаимопереплетение историй жизни; включение повествований о жизни в диалектику припоминания и предвосхищения. И все-таки мне не кажется, что они могут вывести из игры само понятие *применения* вымысла к жизни. Свое значение сохраняют лишь возражения против наивной концепции *мимесиса*, той самой, которую выводят на сцену некоторые вымыслы внутри вымыслов, например, первый том «Дон-Кихота» или «Госпожа Бовари». Их следует не столько опровергать, сколько интегрировать в более тонкую и диалектичную разумность *присвоения*. Как раз в рамки вышеупомянутой борьбы между текстом и читателем необходимо поместить предыдущие возражения. Двойственность авторской позиции? Но разве ее не следует, скорее, сохранять, нежели разрешать? Занимаясь повествованием о жизни, автором которой я не являюсь в том, что касается существования, я делаюсь ее соавтором в том, что касается смысла. Кроме того, не случайность и не злоупотребление, если – в противоположном смысле – многие философы-стоики интерпретировали саму жизнь, жизнь прожитую, как содержание роли в пьесе, которую написали не мы и автор которой, следовательно, отступает за роль. Эти обмены между множественными смыслами терминов «автор» и «авторская позиция» (*authorship*) способствуют богатству смысла самого понятия «инстанция» (*agency*), обсуждавшегося в Четвертом исследовании.

Что же касается понятия «нарративное единство жизни», то в нем надо еще видеть неустойчивое смешение фантазирования с живым опытом. И как раз из-за ускользающего характера реальной жизни нам требуется помощь художественного вымысла, чтобы организовать этот последний ретроспективно, задним числом, оставляя возможность считать пересматриваемой и временной всякую фигуру завязывания интриги, заимствованную у художественного вымысла или истории. Например, именно с помощью нарративных начал, с которыми нас познакомило чтение, как бы форсируя события, мы стабилизируем реальные начала, формируемые предпринимаемыми нами инициативами – в сильном смысле слова. Кроме того, у нас

¹ См.: Temps et Récit. III, p. 301–313.

есть опыт, который можно назвать неточным, опыт того, что означает «завершить ход дела», «пласт жизни». Литература нам некоторым образом помогает очерчивать контуры этих временных целей. Что же касается смерти, то разве повествования о ней в литературе не обладают свойством притуплять жало тревоги перед лицом неведомого ничто, в воображении наделяя ее контуром той или иной смерти, напоминающей то или иное заглавие. Тем самым вымысел может способствовать обучению умирать. Так что размышления о Страстях Христовых сопровождали не одного верующего до последнего порога. Когда Ф. Кермоуд или В. Беньямин произносят в этой связи слово «утешение», не следует слишком уж скоро заявлять о самообмане. Будучи «противоутешением», утешение может быть здоровым способом – здоровым, как *катарсис* Аристотеля – нести траур по самому себе. Здесь плодотворный обмен может установиться между литературой и бытием-для- (или к-)смерти.

Противоречит ли взаимопереплетение историй жизни нарративному разуму, который питает литературу? Не находим ли мы, скорее, в переплетении одного повествования с другим – чему литература дает массу примеров – модель умопостигаемости? И не предлагает ли каждая выдуманная история, сопоставляя внутри самой себя различные судьбы многочисленных героев, модели взаимодействия, где взаимопереплетение проясняется посредством соревнования нарративных программ?

Последнее возражение основано на ошибке, которую не всегда легко выявить. Мы охотно верим, что, поскольку литературное повествование ретроспективно, оно может научить лишь размышлениям о нашей прошедшей жизни. Однако литературное повествование является ретроспективным лишь в весьма определенном смысле: только на взгляд рассказчика представляется, что факты, о которых рассказывают, развертывались в другие времена. Прошное из повествования – это лишь квазипрошное с голоса рассказчика¹. Но ведь среди фактов, отнесенных к прошедшему времени, занимают место проекты, предвосхищения и ожидания, в силу которых герои повествования ориентируются к своему смертному будущему: об этом с большой силой свидетельствуют устремленные в будущее последние страницы «Поисков», о чем мы напоминали выше, говоря об открытой замкнутости художественного повествования. Иначе говоря, повествование рассказывает еще и о заботе. В каком-то смысле оно только и рассказывает, что о заботе. Вот почему не будет абсурдным говорить о нарративном единстве конкретной жизни – под

¹ Об этой интерпретации, исследовательский характер которой я всегда подчеркивал, см.: *Время и рассказ*. Т. 2, с. 77 и след.

знаком повествований, которые учат с помощью рассказа соединять прошлое и будущее.

Из этого обсуждения следует, что литературные повествования и истории жизни отнюдь не исключают, а взаимно дополняют друг друга – вопреки или благодаря контрасту между ними. Такая диалектика напоминает нам, что повествование образует часть жизни, прежде, чем отправиться в изгнание из жизни в письмо; повествование возвращается в жизнь сообразно многочисленными путями присвоения и ценой неодолимого напряжения, о котором мы только что говорили.

3. Этические импликации повествования

Каковы – во втором аспекте нашего исследования – взаимоотношения между *нарративной* теорией и теорией *этической*? Или, вновь пользуясь предложенными выше терминами: каким образом нарративная составляющая самопонимания привлекает в качестве дополнения этические детерминации, свойственные моральному вменению действия деятелю?

Здесь также понятие нарративной идентичности помогает выявить отношения между нарративностью и этикой, ранее упоминавшиеся без прояснения; но необходимо будет сказать, что это понятие и здесь вызывает новые трудности в сопоставлении нарративной версии самости с ее этической версией.

То, что нарративная функция не бывает без этических импликаций, дает понять уже укоренение литературного рассказа в почве устного повествования, в плане префигурации рассказа. В знаменитом эссе о рассказчике¹ В. Беньямин напоминает, что в его наиболее примитивной форме, еще различимой в эпосе и уже движущейся к исчезновению в романе, искусство рассказа является искусством обмена *опытом*; под опытом он понимает не научное наблюдение, а народное осуществление практической мудрости. Но ведь эта мудрость не может не включать в себя оценки, подпадающие под телеологические и деонтологические категории, которые мы разработаем в ближайшем исследовании; в обмене опытом, который осуществляется в повествовании, действия непременно одобряются или порицаются, а деятели бывают хвалимыми или хулимыми.

Скажем ли мы, что литературное повествование – в плане нарративной конфигурации в собственном смысле – утрачивает такие этические

¹ Беньямин В. Маски времени / Пер. А. Белобратова. СПб., 2004, с. 383–419. [Benjamin W. Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nicolaj Lesskows // Illuminationen. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.]

детерминации в пользу детерминаций чисто эстетических? Это означало бы ошибаться относительно самой эстетики. Удовольствие, получаемое нами от слежения за судьбой персонажей, конечно же, имеет в виду, что мы приостанавливаем всякое реальное моральное суждение, когда приостанавливаем реальное действие. Но – в ирреальном пространстве вымысла мы не перестаем изучать новые способы оценки действий и персонажей. Мысленные опыты, которые мы проводим в великой лаборатории воображения, являются также опытами, проводимыми в царстве добра и зла. Переоценивать – и даже понижать оценку – означает все-таки оценивать. Моральное суждение не устранено, оно, скорее, само подвержено воображаемым вариациям, свойственным художественному вымыслу.

Именно под прикрытием таких оценочных упражнений в измерении вымысла повествование может, в конечном итоге, реализовать функцию открытия, а также трансформации по отношению к чувствованию и действию со стороны читателя, на основе отображения действия с помощью повествования. Во «Времени и рассказе. III» я даже рискнул сказать, что форма повествования, считающая себя наиболее нейтральной в этом отношении, а именно – историографическое повествование, никогда не достигает нулевой степени оценки. Не проявляя личного предпочтения по отношению к ценностям той или иной эпохи, историк, который стремится быть подвижным, скорее, любознательностью, нежели почитанием или отвращением, все-таки – благодаря этой самой любознательности – оказывается соотношенным со способом, каким люди намечали то, что, по их мнению, образует истинную жизнь, достигая или не достигая этого. Переживать способы оценки, продолжающие принадлежать нашей глубинной человечности, следует, по меньшей мере, в режиме воображения и симпатии. Тем самым историографии напоминают о ее долге по отношению к людям прошлого. В некоторых обстоятельствах, в частности, когда историк сталкивается с ужасным, с предельным образом истории жертв, отношение долга преобразуется в долг ничего не забывать¹.

¹ В ближайшем исследовании я рассмотрю эту проблему под противоположным углом зрения. Если рассказанные истории предлагают столько точек опоры для морального суждения, то не потому ли это, что последнему необходимо искусство повествования, чтобы – если можно так выразиться – схематизировать его цель? Помимо правил, норм, обязательств, законодательств, образующих то, что мы можем называть моралью, существует и (скажем мы теперь) цель истинной жизни, которую Макинтайр, следуя за Аристотелем, ставит на вершину иерархии уровней *praxis* 'а. Однако эта цель – чтобы стать мировоззрением – непременно включается в повествования, под воздействием которых мы подвергаем испытанию различные протекания действия, играя – в сильном смысле термина – с противоположными возможностями. В этом отношении можно говорить об этическом воображении, подпитываемом нарративным воображением. См.: Kemp P. Ethics and Narrativity // Aquinas. Rome: Presses de l'Université du Latran, 1988, p. 435–458, а также Éthique et Médecine. Paris: Tierce-Médecine.

И все-таки это исследование я хочу завершить не достоверностями, касающимися этических импликаций нарративной функции. Аналогично тому, как в первом аспекте особые трудности появлялись в точке, где нарративная теория пересекается с теорией действия, подобные трудности возникают в точке, где нарративная теория превращается в этическую. Они имеют дело с отчетливо выраженной, и даже противоположной, судьбой *идентичности* – а это направляющая тема настоящего исследования в обоих регистрах. В разделе, посвященном проблематике идентичности, мы признали, что идентичность-самость покрывала целый спектр значений, начиная с крайнего полюса, где она совпадает с идентичностью тождественного, и заканчивая другим крайним полюсом, где она полностью отделяется от этой идентичности. Нам казалось, что первый полюс символизируется феноменом характера, посредством чего личность оказывается всякий раз идентифицируемой. Что же касается второго полюса, то нам казалось, что он репрезентируется понятием сохранения «Я», по существу, этическим. Сохранение «Я-сам» для личности – это такой способ вести себя, чтобы другой мог на нее *рассчитывать*. Поскольку кто-то рассчитывает на меня, я *держу ответ* за свои поступки перед другим. Термин «ответственность» объединяет два значения: рассчитывать на..., держать ответ за... Ответственность объединяет их, добавляя к ним идею *ответа* на вопрос: «Где ты?», поставленный другим, который нуждается во мне. И этот ответ: «Вот я!» Ответ, говорящий о сохранении «Я».

Полярно противопоставляя сохранение «Я-сам» характеру, мы хотели вычертить чисто этическое измерение самости, не учитывая увековечение характера. Где же, в конечном счете, располагается нарративное единство в этом спектре вариаций между полюсом самости-тождественности характера и полюсом чистой самости сохранения «Я»?

Представляется, что ответ на этот вопрос уже дан: нарративная идентичность располагается в промежутке между ними; нарративизируя характер, повествование передает ему свое движение, утраченное в приобретенных диспозициях, предрасположенностях, в отстоявшихся идентификациях-с. Нарративизируя видение истинной жизни, повествование наделяет ее узнаваемыми чертами любимых или уважаемых персонажей. Нарративная идентичность способствует сохранению двух концов цепи: постоянства характера и постоянства сохранения «Я».

Так в чем же трудность? Трудность коренится в озадачивающих случаях, которыми мы завершили предыдущий раздел. Эти предель-

¹ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye, 1974, p. 180.

ные случаи как будто предлагают такую *проблематизацию* нарративной идентичности, которая отнюдь не равнозначна идентичности этической, выраженной в сохранении «Я»; тогда кажется, что она отнимает у сохранения «Я» все точки опоры. Пока разделительная линия проходила между озадачивающими случаями художественного вымысла и *puzzling cases* научной фантастики, первые осуществляли своего рода *апологетическую* функцию в пользу самости и за счет ее смешения с тождественностью. Зачем же бы нам, в самом деле, интересоваться драмой распада идентичности персонажа у Музиля и почему бы этот автор погружал нас в замешательство, если бы не-субъект не оставался субъектом, пусть даже в негативном плане? Не-субъект нельзя назвать ничем, о чем напоминает семиотика субъекта дискурса или действия¹. Эта речь в защиту самости, которую документируют озадачивающие случаи художественного вымысла, начинает склоняться к своей противоположности, когда художественный вымысел возвращается к жизни, а читатель в поисках идентичности сталкивается с гипотезой утраты собственной идентичности, с той *Ichlosigkeit*², которая была сразу и мукой Музиля, и следствием смысла, непрестанно культивировавшимся в его произведении. «Я», отображенное здесь в повествовании, фактически сопоставляется с гипотезой о собственном небытии. Разумеется, это небытие не есть ничто, о котором нечего сказать. Наоборот, эта гипотеза предоставляет сказать о многом – о чем свидетельствует огромный объем такого произведения, как «Человек без свойств». Фраза: «Я [je] ничто» должна сохранять свою парадоксальную форму: «ничто» не означало бы ничего, если бы, по существу, не прилагалось к «я». Но кто же я, если субъект говорит, что он – ничто? «Я» [soi], лишенное поддержки тождественности – говорили и повторяли мы. Допустим. В этом отношении гипотеза не лишена экзистенциальных верификаций: на самом деле может быть, что самые драматичные трансформации личной идентичности должны подвергнуться испытанию этим небытием идентичности, которое служило бы эквивалентом пустой клетки в трансформациях, дорогих Леви-Строссу. Многочисленные повествования о религиозном обращении свидетельствуют о таких затмениях личной идентичности. В такие моменты чрезвычайного оскудения отсутствие ответа на вопрос *кто я?* отсылает вовсе не к никчемности, а к наготе самого вопроса.

Но ведь дискуссия открывается вновь как раз благодаря такому обнажению вопроса *кто?* в сопоставлении с гордым ответом: «Вот я!»

¹ Я принимаю здесь лексикон Ж. Коке: *Coquet J. Le Discours et son Sujet: 1. Essai de grammaire modale. 2. Pratique de la grammaire modale. Paris: Klincksieck, 1984–1985.*

² Нем. – отсутствие «Я». – *Прим. пер.*

Как совместить *проблематичный* характер *ipse* в нарративном плане с его *утвердительным* характером в плане моральной вовлеченности? Возникает соблазн сказать, что озадачивающие случаи художественного вымысла парадоксальным образом ориентированы на этическое заключение, выведенное Парфитом из неразрешимости его *puzzling cases*, а именно: личная идентичность неважна; тогда исчезает идентичность не только тождественного, но и «Я», относительно которой считалось, что он спасен от беды, происходящей в первом случае. В каком-то смысле это верно: повествования, рассказывающие о распаде «Я», можно считать повествованиями, интерпретативными по отношению к тому, что можно было бы назвать апофатическим восприятием «Я»¹. Апофазис «Я» состоит в том, что переход от *Кто я?* к *Что я?* утратил всякую уместность. Но ведь «что» от «кто», как мы сказали выше, есть характер, то есть совокупность приобретенных предрасположенностей и выпавших в осадок идентификаций-с. Абсолютная невозможность узнать кого-либо по его длительному образу мышления, чувствования, действия, может быть, практически не встречается, но, по крайней мере, в предельном случае мыслима. Пожалуй, осуществим разве что крах неопределенно длительной череды попыток идентификации, представляющих собой материю повествований с интерпретативной ценностью по отношению к устранению «Я».

Если это так, то как удержать в этическом плане «Я», которое, как представляется, исчезает в плане нарративном? Как сказать сразу и «Кто я?», и «Вот я!»? Можно ли в предельном случае использовать разрыв между нарративной идентичностью и идентичностью моральной ради живой диалектики в промежутке между первой и второй? Вот каким мне представляется продвижение этого противопоставления в направлении возрастания плодотворной напряженности.

С одной стороны, несомненно, что восклицание «Вот я!», посредством которого личность признает себя в качестве субъекта вменения, знаменует собой остановку по отношению к блужданию, являющемуся результатом сопоставления «Я» с множеством моделей действия и жизни; некоторые из них могут даже парализовать способность к устойчивой вовлеченности. Между воображением, говорящим: «Я могу все испытать», и голосом, говорящим: «Все возможно, но не все благотворно [надо понимать: для другого и для тебя самого]» устанавливается глухой разлад. Как раз такой разлад акт обещания преобразует в хрупкое согласие: «Я могу все испытать» – конечно, но: «Я здесь стою!»

¹ О категории интерпретативного повествования см. мою статью (Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion // Recherches de science religieuse. 1985).

С другой стороны, тревожный вопрос *Кто я?*, обнажаемый озадачивающими случаями художественного вымысла, может известным образом выливаться в гордое заявление: «Я здесь стою!» Вопрос становится таким: «Кто же это я, такой изменчивый и почему, *несмотря ни на что* ты на меня рассчитываешь?» Разрыв между вопросом, в который погружается нарративное воображение, и ответом субъекта, ставшего ответственным из-за ожиданий другого, становится тайным пробелом в самой сердцевине вовлеченности. Этот тайный пробел и составляет разрыв между скромностью сохранения «Я» и стоической гордыней жесткой верности себе. Как раз в этой точке путь, по которому я здесь следую, перекраивает путь Парфита. В каком-то смысле характеристика самости через отношения обладания (или принадлежности) между личностью и ее мыслями, действиями, страстями, словом, «опытом», происходит не без двойственности в этическом плане. Насколько эти отношения не дают повода ни для какого смешения дейктик в грамматическом плане (*mon / le mien; ton / le tien; son, sa / le sien, la sienne* и т. д.)¹, настолько это остается подозрительным в плане, где Парфит ведет сражение с принципом *self-interest*. В такой философии самости, как наша, мы должны иметь возможность сказать: важно не обладание. Предельные случаи, порожденные нарративным воображением, наводят на мысль о диалектике обладания и лишения, заботы и беззаботности, самоутверждения и самоустранения. Итак, воображаемое небытие «Я» превращается в его экзистенциальный «кризис»².

Ясно, что упомянутый аскетизм, встречающийся у мыслителей столь разных, как Жан Набер, Габриэль Марсель и Эмманюэль Левинас, имеет дело с этическим первенством над «Я» другого, нежели «Я». Еще необходимо, чтобы вторжение другого, взламывая замкнутость тождественного, встретилось с добровольным самоустранением, посредством которого «Я» отдает себя в распоряжение другого «Я». Ибо «кризис» самости не должен приводить к тому, чтобы самоуважение заменялось ненавистью к себе.

¹ В русском языке противопоставление этих двух категорий притяжательных местоимений не работает. – *Прим. пер.*

² О категории кризиса см.: *Landsberg P. et Weil É. Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1950. Chap. XII. «Personnalité», p. 293–296.

ИССЛЕДОВАНИЕ СЕДЬМОЕ

«Я» и этическая цель

Начинающиеся здесь три исследования вместе взятые добавляют к языковому, практическому и нарративному измерениям самости новое измерение, одновременно этическое и моральное (учитывая в качестве оговорки различие, которое я вскоре предложу, между двумя этими терминами, часто считающимися синонимичными). Несмотря на новизну, это измерение не знаменует собой ни малейшего методологического разрыва с предыдущими.

Как было сказано в Предисловии, четыре раздела, составляющие эту книгу до Десятого исследования, фактически соответствуют четырем способам ответа на вопрос *кто?*: кто говорит? кто действует? кто рассказывает о себе? кто является моральным субъектом вменения? Мы не выйдем за пределы проблемы самости, пока будем оставаться в кругу вопроса *кто?* Четвертый раздел, к которому мы здесь приступаем, фактически, подобно трем предыдущим, подчиняется основополагающему правилу окольного пути рефлексии посредством анализа: так, предикаты «благой» и «обязательный» в применении к действию играют ту же роль, что и дискурсивное предложение по отношению к говорящему, который обозначает себя, произнося его, – или ту же роль, что и предложения действия по отношению к дееспособному деятелю, – или, наконец, ту же роль, что и нарративные структуры по отношению к формированию нарративной идентичности. Этические и моральные детерминации действия будут рассматриваться здесь как новая разновидность предиката, а их отношение к субъекту действия – как новое опосредование на пути возвращения к самому себе.

Обусловленность действия с помощью предикатов, таких, как «благой» и «обязательный», будет знаменовать собой радикальный разрыв со всем предшествующим лишь для мыслительной традиции, начинающейся с Юма, для которой долженствование-быть противопоставляется бытию без всякого возможного перехода. В этом случае предписание означает нечто совершенно иное, нежели описание. В предыдущих исследованиях мы уже можем найти несколько оснований для отказа от этой дихотомии.

Прежде всего, «существа», о которых мы рассуждали, являются весьма конкретными – говорящими и действующими существами; но

ведь для идеи действия существенно то, чтобы она была доступна для *наставлений*, которые – в форме ли совета, рекомендации или инструкции – учат преуспеть в том, что предпринято (то есть хорошо это сделать). Конечно, далеко не все наставления относятся к моральному порядку: наставления могут быть техническими, стратегическими, эстетическими и т. д.; по меньшей мере, моральные правила вписываются в более обширный круг наставлений, глубинно связанных с практиками, которые они стремятся отграничить.

Затем – располагая нарративную теорию на стыке между теорией действия и моральной теорией, мы рассмотрели повествование как естественный переход между описанием и предписанием; именно так на последних страницах предыдущего исследования понятие нарративной идентичности смогло послужить направляющей идеей для расширения практической сферы за пределы простых действий, описываемых в рамках аналитических теорий действия; но ведь сложные действия рефигурируются художественным вымыслом, богатым на предвосхищения этического характера; мы отметили, что «рассказывать» означает разворачивать воображаемое пространство для мыслительного опыта, где моральные суждения осуществляются в гипотетическом модусе.

Что же теперь происходит с предложенным отличием между этическим и моральным? Ничто в этимологии и в истории употребления данных терминов его не навязывает. Один заимствован из греческого, другой из латыни; и оба отсылают к интуитивной идее *нравов*, с двойной коннотацией, которую мы попытаемся проанализировать – того, что *оценивается как благое*, и того, что *навязывается* в качестве обязательного. Итак, условимся: я буду называть этикой *стремление* к совершенной жизни, а моралью – соединение этого стремления с нормами, которым одновременно свойственно притязание на универсальность и принудительность (придет время, и мы скажем о том, что связывает эти две черты между собой). В различении между целью и нормой мы без труда узнаём аристотелевское наследие, где этическое характеризуется *телеологической* перспективой, и наследие кантианское, где мораль определяется характером обязательности и нормы, а, следовательно, *деонтологической* точкой зрения. Мы задаемся целью – не заботясь об аристотелевской или кантианской ортодоксии, но не ослабляя внимания к основополагающим текстам этих двух традиций, – установить: 1) примат этики над моралью; 2) необходимость просеять этическое видение сквозь сито нормы; 3) легитимность обращения от нормы к цели, когда норма приводит к практическим тупикам, которые на этой новой стадии нашего размышления напоминают нам о различных апоретических ситуациях, к которым должны обратиться наши рассуждения о самости. Иначе

говоря, согласно предлагаемой рабочей гипотезе, мораль создает возможность лишь для ограниченного – хотя правомерного и даже обязательного – осуществления этической цели, и следовательно этика включает в себя мораль. Стало быть, мы не увидим, как Кант заменит Аристотеля вопреки солидной традиции. Между двумя наследиями устанавливается, скорее, отношение сразу и субординации, и дополнительности, которое, в конечном счете, может укрепиться окончательным переходом от морали к этике.

Каким же образом это совершенно особого рода заполнение промежутка между телеологическим и деонтологическим моментами затрагивает наш разбор самости? Это заполнение промежутка между телеологическим и деонтологическим моментами, первоначально воспринимаемое на уровне предикатов, применяемых к действию – предиката «благой», предиката «обязательный» – найдет, в конечном итоге, соответствие в плане самообозначения: как раз этической цели будет соответствовать то, что мы отныне будем называть самооценкой, а деонтологическому моменту – самоуважением. Согласно предложенному здесь тезису, представляется: 1) что самооценка является более фундаментальной, нежели самоуважение; 2) что самоуважение – аспект, который приобретает самооценка в режиме нормы; 3) наконец, что апории долга создают ситуации, где самооценка предстает не только как источник, но и как средство, когда ни одна установленная норма уже не предлагает верного проводника, чтобы отдать дань уважения *hic et nunc*¹. Итак, самооценка в сочетании с самоуважением будут представлять наиболее продвинутые стадии роста, что в то же время является развертыванием самости.

В заключение этого краткого введения к трем исследованиям, которые читатель сейчас прочтет, скажем пару слов о том, как различие между этикой и моралью соответствует возражению Юма, постулирующего логическую пропасть между предписанием и описанием, между долженствованием-быть и бытием. Мы можем ожидать от телеологической концепции, через которую мы будем характеризовать этику, что она послужит непосредственным продолжением теории повествования, выступающей развитием теории действия. Телеологическая точка зрения на самом деле выражается в оценках, непосредственно применяемых к действию. Зато деонтологические предикаты, относящиеся к морали долга, вроде бы навязываются извне – или свыше – агенту действия, с принуждением, которое мы назвали как раз моральным и которое добавляет веса тезису о неопреодолимом противопоставлении между долженствованием-быть и бытием. Но если нам удастся показать, что деонтологическая точка

¹ *Лат.* здесь и теперь. – *Прим. пер.*

зрения подчинена телеологической перспективе, то разрыв между должествованием-быть и бытием покажется менее непреодолимым, чем в непосредственном сопоставлении описания и предписания, или – согласно близкой терминологии – ценностного суждения и суждения фактического.

1. Стремиться к «благой жизни»...

Настоящее исследование ограничится установлением примата этики над моралью, то есть цели над нормой. Задачей ближайшего исследования будет отвести моральной норме должное место, не оставляя за ней последнего слова.

Стремиться к этической цели – к абстракции, выведенной из деонтологического момента, – означает ли отказываться от всякого осмысленного дискурса и давать волю изливанию «благих» чувств? Отнюдь нет. Нижеследующее определение своим отчетливым характером, напротив, возбуждает работу мысли, которая займет оставшуюся часть данного исследования. Назовем «этической целью» *цель «благой жизни» с другим и для другого в справедливых институтах*. Объектами особого анализа последовательно станут главным образом три момента этого определения. Это именно те три составные части, которые в двух следующих рассмотрении сформируют последовательные точки опоры для нашей рефлексии об отношении моральной нормы к этической цели.

Основное преимущество выхода на этическую проблематику через понятие «благой жизни» состоит в отсутствии непосредственной ссылки на самость через фигуру самооценки. И если самооценка фактически черпает свое первичное значение из рефлексивного движения, благодаря которому оценивание некоторых действий, считающихся благами, соотносится с автором этих действий, то это значение остается абстрактным до тех пор, пока в нем отсутствует диалогическая структура, вводимая ссылкой на другого. В свою очередь, диалогическая структура остается неполной без отсылки к справедливым институтам. В этом смысле самооценка обретает полный смысл лишь по завершении рассмотрения смысла, отмечаемого тремя составными частями этической цели.

Первая составная часть этической цели – то, что Аристотель называет «жить-хорошо», «благой жизнью»; вослед Прусту можно было бы сказать: «истинная жизнь». «Благую жизнь» следует назвать в первую очередь, потому что она является самым объектом этической цели. Каким бы ни был образ, составляемый себе каждым о прожитой жизни, это увенчание есть конечная цель его действия.

Настал момент вспомнить о различии, которое делает Аристотель между благом, как его понимает человек, и Благом платоническим. В Аристотелевой этике речь может идти лишь о благе для нас. Эта относительность не препятствует тому, что оно не содержится ни в каком конкретном благе. Оно, скорее, есть то, чего недостает всем благам. Всякая этика предполагает такое «ненасыщенное» употребление предиката «благой».

Означает ли это, что дискурсу в очередной раз угрожает незавершенность? Отнюдь нет. Первый значительный урок, который мы усвоим у Аристотеля, – то, что в *praxis* 'е следует искать основную укорененность цели «благой жизни»¹. Второй – в попытке создать телеологию, внутреннюю для *praxis* 'а, в принципе структурирующую цель «благой жизни». В этом отношении нет уверенности в том, что Аристотель разрешил видимый парадокс, согласно которому *praxis*, по крайней мере, хороший *praxis*, является собственной целью для себя, не переставая иметь в виду конечную цель. Парадокс был бы разрешен, если бы мы нашли такой принцип иерархии, когда одни целеполагания были бы некоторым образом включены в другие, а высшее было бы избытком по отношению к низшему. Но ведь ни одна из книг «Никомаховой Этики» как будто не дает связного анализа этой иерархии действий и соответствующих целей. Множество комментаторов видят расхождения между Книгой III и Книгой VI. Одни считают их непреодолимыми, другие не считают. Расхождения состоят в следующем: в Книге III, как мы напомним в Четвертом исследовании, все зиждется на связи между предпочтительным выбором и размышлением. Но ведь та же самая книга предлагает модель размышления, как бы исключаящую размыш-

¹ На этот путь нас выводят первые строки «Никомаховой Этики»: «Всякое искусство [*tekhnè*] и всякое учение [*méthodos*], а равным образом поступок [*praxis*], и сознательный выбор [*prohairesis*], как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремятся» [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 54. 1094 а 1–3]. Оставим нерешенным уравнение между благом и счастьем. Остановимся на приблизительном перечислении телеологически ориентированных видов деятельности. *Tekhnè* – первый из названных терминов; он упомянут в паре с *méthodos* 'ом, так как тем самым практическое вообще координируется с теоретическим; затем *tekhnè* попросту подставляется под *praxis* и *prohairesis*, так что не предлагается никакой иерархии. Кроме того, *praxis* еще не противопоставляется *poièsis* 'у. Только в Книге VI *praxis*, точнее говоря, «практическая наука» будет противопоставлена «поэтической науке»: теперь мы узнаем, что *praxis* есть деятельность, которая не производит ничего отличного от деятеля и не имеет никакой цели, кроме самого действия, ««ευπραχία», хорошая практика сама является собственной целью» (VI. 5. 1140 в 6), тогда как *poièsis* (и соответствующая ему поэтическая наука) «имеет иную цель, нежели он сам» (*ibid.*). [Цель творчества отлична от него самого, а цель поступка, видимо, нет (Аристотель. Соч. Т. 4, с. 177).]

ление о порядке целей. Это ограничение размышления целями повторяется трижды: «решение наше касается не целей [обратите внимание на множественное число], а средств [*ta pros to télos*]» (III, 5, 1112 b 12)¹. Конечно, мы понимаем, что из поля размышления исключается все, что ускользает от нашей власти: с одной стороны, вечные сущности, с другой – все события, которые не могли быть произведены нами. Но чтобы свести то, что от нас зависит, к средствам, необходимо сделать один шаг, о котором говорится в следующих примерах: врач не спрашивает себя, должен ли он исцелять, оратор – должен ли он убеждать, политик – должен ли он устанавливать хорошие законы. Но стоит каждому из них поставить цель, как он начинает приказывать, как и какими средствами он ее реализует. Размышление касается выбора наиболее подходящих средств. Еще более сужая диапазон размышления, Аристотель спешит уподобить этот выбор средств построению фигуры геометром, так как фигура, которую необходимо построить, служит целью для промежуточных операций.

Разумеется, мы понимаем, почему Аристотель отдает предпочтение этой модели: если размышление должно касаться того, что зависит от нас, то средства наших целей – это именно то, что более всего в нашей власти; постановка этических целей должна тогда производиться со стороны желания (*boulèsis*), охотно устремляющегося к вещам, которые не в нашей власти. Кроме того – и этот аргумент, возможно, является самым сильным – «если по всякому поводу будешь принимать решение, то уйдешь в бесконечность» (III, 5, 1113 a 2)². Однако разве мы не говорили, что «необходимо где-то остановиться [*anankè stènai*]» и что счастье есть некоторым образом то, что кладет конец бегству желания вперед? Этот аргумент все-таки оставляет нас в замешательстве: неужели Аристотель не знал, что человек может быть поставлен в ситуацию выбора – стать, скорее, врачом, нежели оратором или политическим деятелем? Разве выбор между несколькими путями действия не является выбором целей, то есть их более или менее близкого или далекого соответствия некоему идеалу жизни, то есть тому, что каждый считает своим видением счастья, своим представлением «благой жизни»? Это замешательство, которое впоследствии будет питать нашу рефлексию, принуждает нас признать, что модель «средство–цель» покрывает не все поле действия, но лишь *tekhnè*, поскольку она уклоняется от основополагающей рефлексии, какую приносит с собой именно *phronèsis* из Книги VI. И что хуже, модель «средство–цель» как будто бы выводит на неправильный путь,

¹ [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 102].

² [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 103]

в той мере, в какой она зовет строить все отношения между подчиненными целями и целью конечной на отношении, которое остается основополагающим образом инструментальным¹.

Зато Книга VI, которая – об этом следует напомнить – рассуждает уже о дианоэтических качествах, а не о свойствах характера, разбираемых в Книгах II–V (смелость, умеренность, щедрость, справедливость), дает более сложную модель размышления. Размышление здесь – путь, который следует *phronèsis* 'у, практической мудрости (слово, которое латиняне переводили как *prudentia*²), и, точнее говоря, путь, каким следует человек, обладающий *phronèsis* 'ом – *phronimos* – чтобы направлять свою жизнь³. Вопрос, который здесь

¹ Некоторые комментаторы старались ослабить эту трудность, поставив под вопрос классический перевод греческого *pros to télos* как «средство»; ведь греческое выражение, которое, по их мнению, следовало бы переводить как «вещи, соотносимые с целью», остается открытым для множества интерпретаций. Согласно Д. Уиггинсу (*Wiggins D. Deliberation and Practical Reason // Rorty A. O. (ed.). Essays on Aristotle's Ethics. University of California Press, 1980, p. 222–225*), с целью соотносятся не только инструменты действия, но и составные элементы самой цели. Недостаток избранных Аристотелем примеров состоит в ограничении *pros to télos* типичным случаем, тем, где цель уже установлена – единственное число берется в дистрибутивном смысле: цель врача, цель оратора, цель политического деятеля. По существу, врач – уже врач, и он не задается вопросом каждый день, были ли у него основания стать или остаться врачом, что означало бы размышлять о цели и – как опасается Аристотель – размышлять без конца. Врач, архитектор, политический деятель, превратившись в Гамлета, перестали бы, на взгляд Аристотеля, быть хорошим врачом, хорошим архитектором, хорошим политическим деятелем. И все-таки эти типичные случаи не могут исчерпать смысла *pros to télos* и оставляют вопрос открытым для размышления, направленного на средство: что будет считаться для меня адекватным описанием цели моей жизни? Если конечный вопрос действительно таков, то размышление идет по совершенно иному пути, нежели путь выбора между средствами; оно состоит, скорее, в том, чтобы специфицировать, сделать более определенной практически, выкристаллизовать ту смысловую туманность, что мы называем «благой жизнью».

² *Aubenque P. La Prudence chez Aristote. Paris: PUF, 1963.*

³ Прочтем Книгу VI. 5. 1140 a 24–28: «О рассудительности»: «(Трико: о благоразумии) мы тогда составим понятие, когда уразумеем, кого мы называем рассудительными. Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях, например, что [полезно] для здоровья, для крепости тела, – но в целом: какие [вещи являются благами] для счастливой жизни. Подтверждается это тем, что мы говорим о рассудительных в каком-то отношении, когда люди сумели рассчитать, что нужно для достижения известной добропорядочной цели, [для достижения которой] не существует искусства [*tekhnè*]. Следовательно, кто способен принимать [разумные] решения, тот и рассудителен в общем смысле слова» [*Аристотель. Соч. Т. 4, с. 176–177.*]. Прочтем еще VI, 5, 1141 b 8–16: «Рассудительность же связана с человеческими делами и с тем, о чем можно принимать решение; мы утверждаем, что дело рассудительного – это, прежде всего, разумно принимать решения, а решения не принимают ни о вещах, которым невозможно быть и такими и иными, ни о тех, что не имеют известной цели, причем эта цель есть благо, осуществимое в поступке. А безусловно способный к разумным решениям тот, кто благодаря расчету умеет добиться высшего из осуществимых в поступках блага для человека» [Там же, с. 180.]

ставится, как будто бы таков: какое детальное описание считается наиболее благоприятным для преследуемых конечных целей? В этом отношении наиболее важное наставление книги VI заключается в тесной связи, установленной Аристотелем между *phronèsis* 'ом и *phronimos* 'ом, связи, которая наделяется смыслом лишь тогда, когда человек рассудительный в одно и то же время определяет правило и случай, схватывая ситуацию во всей ее конкретности. К этому-то смыслу *phronèsis* 'а мы вернемся в Девятом исследовании, когда проследим возвратное движение от моральной нормы к этическим целям в исключительных ситуациях¹.

Имея в виду эти наброски решений и эту озадаченность, мы собираемся искать в пересмотре понятия «действие», предложенного в предыдущем исследовании, средство если не разрешить трудности текста Аристотеля – в археологическом и филологическом смысле – то, по крайней мере, ответить на них, прибегая к помощи современной мысли.

Мы вспоминаем, каким образом, под давлением нарративной теории, мы оказались вынуждены не только расширить, но и иерархизировать понятие действия, чтобы возвести его на уровень понятия *praxis* 'а. Тем самым мы подняли на различные высоты на лестнице *praxis* 'а практики и жизненные планы, собранные благодаря предвосхищению нарративного единства жизни. Итак, мы акцентировали объединяющий принцип, свойственный каждой из этих практических сущностей. И как раз ту же самую иерархию *praxis* 'а мы собираемся рассмотреть заново, на сей раз – с точки зрения ее этической интеграции в идею «благой жизни».

Объединяющий принцип той или иной *практики* – ремесла, игры, искусства – состоит не только в логических отношениях координации, и даже субординации или пересечения², и даже не в роли

¹ Напомним теперь Книгу VI, 9, 1142 а 22-31: Аристотель, не колеблясь, сопоставляет с этим единственность выбора согласно *phronèsis* 'у того, чем является восприятие (*aisthesis*) в теоретическом плане. Прилагаемый здесь аргумент не может не удивлять: «ибо здесь и придется остановиться» [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 182.]. Тем самым практическая мудрость как будто бы имеет две границы: верхнюю границу, счастье, и нижнюю границу, единственное решение.

² Это отношение между координацией и субординацией в логической связи какой-либо практики позволяет провести разумную переинтерпретацию отношений между *poiesis* 'ом и *praxis* 'ом у Аристотеля. С точки зрения линейной координации, эта связь больше похожа на *poièsis* Аристотеля, где действие имеет результат вне деятеля в том смысле, что результат является внешним для рассматриваемого сегмента, которому деятель доверяет свою способность-к-действию; с точки зрения субординации, эта связь больше похожа на *praxis*, в том смысле, что пахота проводится *pros to télos*, имея в виду цель, тогда как ремесло земледельца есть действие, проводимое «ради него самого», во всяком случае, до тех пор, пока земледelec не подвергает сомнению выбор своего ремесла. Если наш анализ правилен, то ни одно действие не является только *poièsis* 'ом или только *praxis* 'ом.

конститутивных правил – в духе шахматной игры и теории актов дискурса, об этической нейтральности которых следует помнить. И все-таки измерение значения, вводимое понятием конститутивного правила, открывает пространство смысла, в котором могут развертываться суждения оценочного (и, в конечном счете, нормативного) характера, сопрягаемые с предписаниями «поступать хорошо». Чисто этическая квалификация таких предписаний обеспечивается тем, что Макинтайр называет «эталоны превосходства» (*standards of excellence*), позволяющими квалифицировать в качестве хороших – врача, архитектора, живописца, шахматиста¹. Такие эталоны превосходства являются правилами сравнения, применяемыми для различных целей в зависимости от идеалов сравнения, общих для известных коллективов, практикующих некоторую деятельность и усваиваемых мастерами и виртуозами каждой конкретной практики. Мы видим, сколь драгоценно это обращение к эталонам превосходства для практики, чтобы, в конечном итоге, опровергнуть всякую солипсистскую интерпретацию самооценки, на пути которой мы располагаем практики. Практики – заметим мы вслед за Макинтайром – суть разновидности совместной деятельности, конститутивные правила которой установлены социально; эталоны превосходства, соответствующие им на уровне той или иной практики, имеют более давнее происхождение, чем одинокий исполнитель. Этот совместный и традиционный характер практик не исключает, а, скорее, вызывает противоречие, главным образом, в том, что касается определения эталонов превосходства, у которых тоже собственная история. Тем не менее, остается верным, что соревнование между исполнителями и противоречие, касающееся эталонов превосходства, не имели бы места, если бы в культуре, общей для практиков, не существовало достаточно продолжительного согласия о критериях, определяющих уровни успешности и степени превосходства.

Как эти эталоны превосходства соотносятся с этической целью благой жизни? Двойко. С одной стороны, перед тем, как квалифицировать кого-либо в качестве хорошего исполнителя некоей практики, эталоны превосходства позволяют наделить смыслом идею *благ, имманентных* практике. Эти имманентные блага составляют внутреннюю для действия телеологию, как это выражают в феноменологическом плане понятия выгоды и удовлетворения, которые не

Оно должно быть *poièsis* 'ом, чтобы стать *praxis* 'ом. Это замечание отнимает большую часть своего значения у различия, впрочем, у Аристотеля, не столь стабильного, между *poièsis* 'ом и *praxis* 'ом: разве эпопея, повествующая о действиях героев, и трагедия, выводящая их на сцену, не являются формами *poièsis* 'а?

¹ MacIntyre A. After Virtue.

следует смешивать с понятиями удовольствия. Тем самым это дорогое для Макинтайра понятие имманентного блага предоставляет первую точку опоры для рефлексивного момента самооценки – в той мере, в какой именно оценивая наши действия, мы оцениваем самих себя в качестве их авторов. С другой стороны, понятие имманентных благ следует держать про запас в связи с последующим их рассмотрением в рамках чисто нормативной концепции морали, когда речь пойдет о том, чтобы наделить содержанием пустую форму категорического императива. В этом смысле идея имманентных благ занимает в нашем предприятии двойственную стратегическую позицию.

Этому-то понятию благ, имманентных практике, интеграция частичных действий в более обширном единстве *жизненных планов* придает параллельное расширительное толкование. Мы вспоминаем, как нарративная теория способствовала учету этой более высокой степени интеграции действий в глобальные проекты, включая, к примеру, профессиональную жизнь, семейную жизнь, досуг, жизнь ассоциаций и политическую жизнь. Второй взгляд, брошенный на понятие планов жизни, позволяет вернуться к одной из трудностей, встреченных нами в «Никомаховой Этике» и касающихся пригодности отношения «средство–цель». Согласно этой модели, врач – уже врач, он не задается вопросом, желает ли он оставаться врачом; его выбор – чисто инструментального характера: лечить больного консервативно или оперировать, прочищать желудок или вырезать его. Но как обстоят дела относительно выбора медицинского призвания? Здесь модели «средство–цель» уже недостаточно. Речь, скорее, идет о том, чтобы специфицировать смутные идеалы, касающиеся того, что считается «благой жизнью» в отношении человека в целом, используя тот *phronèsis*, относительно которого мы показали выше, что он ускользает от модели «средство–цель». Конфигурации действия, которые мы называем жизненными планами, исходят тогда из маятникообразного движения между отдаленными идеалами, которые теперь надо специфицировать, и взвешиванием преимуществ и неудобств выбора того или иного жизненного плана на уровне практики. Именно в этом смысле Гадамер интерпретирует Аристотелев *phronèsis*¹.

Еще одно замечание, касающееся понятия «жизненный план». Появление слова «жизнь» заслуживает размышления. Оно берется не в чисто биологическом, а в этико-культурном смысле, хорошо известном грекам, когда они сравнивали соответствующие заслуги *bioi*², предоставляемые для самого радикального выбора: жизнь

¹ См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988, Часть вторая. Гл. II. «Герменевтическая актуальность Аристотеля».

² Греч. – жизни (мн. число). – Прим. пер.

ради удовольствия, жизнь активная в политическом смысле, созерцательная жизнь. Слово «жизнь» обозначает человека в целом – в противовес фрагментарным практикам. Так, Аристотель – опять-таки он! – задавал вопрос, существует ли *ergon* – функция, задача для человека как такового, как существует задача для музыканта, врача, архитектора... Взятое в качестве особого термина, слово «жизнь» получает оценочное измерение *ergon* 'а, квалифицирующего человека как такового. Этот *ergon* для жизни, взятой в совокупности, является тем, чем эталон превосходства – для конкретной практики.

Именно эта связь между *ergon* 'ом человека – тем, что мы называем «жизненными планами» – и эталонами превосходства, конкретизируемыми всякой практикой, позволяет разрешить вышеупомянутую трудность из «Никомаховой Этики»: как – спрашивали мы – можно совместить то, что всякий *praxis* имеет «цель в самом себе» и что всякое действие стремится к «конечной цели»? Именно в отношениях между практикой и жизненным планом располагается секрет пересечения целеполаганий; будучи избранным, призвание придает опирающимся на него поступкам характер «цели в самой себе»; но мы непрестанно исправляем наш начальный выбор; иногда мы его полностью переворачиваем, когда сопоставление смещается из плоскости исполнения уже избранных практик к вопросу о соответствии между выбором конкретной практики и нашими идеалами жизни, сколь бы смутными они ни были (однако, более насущными, чем правила игры, касающиеся конкретного ремесла, которое мы до сих пор считали неизменным). Здесь *phronèsis* вызывает весьма сложное размышление, где *phronimos* важен не менее *phronèsis* 'а.

Здесь я не буду возвращаться к месту, отведенному Макинтайром «нарративному единству жизни» в промежутке между практиками и жизненными планами, и тем, что Аристотель называет термином «благая жизнь». Термин «жизнь», фигурирующий трижды в выражениях «жизненный план», «нарративное единство жизни» и «благая жизнь», означает сразу и биологическую укорененность жизни, и единство человека – всего в целом постольку, поскольку он бросает на самого себя оценочный взгляд. В той же самой перспективе Сократ сказал, что жизнь, которую не познают, недостойна своего имени. Что же касается термина «нарративное единство», то мы подчеркиваем здесь не столько функцию сосредоточения, осуществляемую повествованием на вершине лестницы *praxis* 'а, сколько производимое повествованием сочетание оценок, применимых к действиям, с оценкой самих персонажей. Итак, идея нарративного единства жизни гарантирует нам то, что субъект этики не является другим по отношению к тому, кого повествование наделяет нарративной идентичностью. Кроме того, если понятие жизненного плана ставит акцент

на волевой и даже волонтаристской стороне того, что Сартр называл экзистенциальным проектом, то понятие нарративного единства делает акцент на композиции намерений, причин и случайностей, которые мы встречаем в каждом повествовании. Человек предстает здесь сразу и в качестве претерпевающего воздействие, и в качестве действующего, а также уязвимым для тех рисков жизни, которые заставляют превосходного эллиниста и философа Марту Нуссбаум говорить о *fragility of goodness*¹, что следует воспринимать как хрупкость благого качества человеческого действия.

Ряд промежуточных этапов, которые мы только что прошли, находит если не завершение, то, по крайней мере, некий горизонт, или, если угодно, предельную идею в много раз упоминавшемся понятии «благая жизнь». Но не следует ошибаться относительно содержания и статуса этого понятия в теории *praxis* 'а.

Что касается содержания, «благая жизнь» для каждого индивида представляет собой туманность идеалов и грез о ее свершении, по отношению к которым жизнь может считаться более или менее свершившейся или не свершившейся. Это – плоскость утраченного времени и времени обретенного, «то, к чему» стремятся действия, о которых мы, между тем, сказали, что их цель – в них самих. Но такое целеполагание в целеполагании не отменяет самодостаточности практик – пока их цель уже поставлена и остается поставленной; такая открытость, дробящая практики, которые мы могли бы назвать замкнутыми в себе, когда нас охватывает сомнение, касающееся ориентации нашей жизни, поддерживает напряжение – чаще всего замаскированное и подразумеваемое – между закрытостью и открытостью в глобальной структуре *praxis* 'а. Здесь следует подумать об идее высшего целеполагания, которое не перестает быть внутренним для человеческого действия.

Что же касается эпистемического статуса этого горизонта, или предельной идеи, то он решающим образом задействует вышеупомянутую связь между *phronèsis* 'ом и *phronimos* 'ом. На более современном языке мы сказали бы, что именно в непрерывном труде по интерпретации действия и самого себя происходят поиски закономерной связи между тем, что кажется нам наилучшим для нашей жизни, и предпочтительным выбором, которые вместе управляют нашими практиками. Существует несколько способов вводить на этой конечной стадии герменевтическую точку зрения. Прежде всего, между нашей целью «благой жизни» и нашим конкретным выбором вырисовывается своего рода герменевтический круг благодаря маятникообразному взаимодействию между идеей «благой» жизни

¹ Англ. – хрупкость блага. – Прим. пер.

и наиболее судьбоносными для нашего существования решениями (карьера, любовь, досуг и т. д.). Это напоминает *текст*, в котором целое и части понимаются друг через друга. Затем – идея интерпретации добавляет к простой идее значения идею значения для кого-либо. Интерпретировать текст действия означает для деятеля интерпретировать себя самого. Я затрагиваю здесь тему, важную для «Философских трудов» Ч. Тейлора: человек – говорит он – это *self-interpreting animal*¹. Тем самым наше понятие «Я» выходит чрезвычайно обогащенным из этих отношений между интерпретацией текста действия и самоинтерпретацией. В этическом плане самоинтерпретация становится самооценкой. И наоборот, самооценку ожидает судьба интерпретации. Подобно интерпретации, самооценка дает повод для столкновения, для оспаривания, для соперничества, словом, для конфликта интерпретаций в осуществлении практического суждения. Это означает, что поиски соответствия между нашими идеалами жизни и нашими жизненно важными решениями не подлежат той верификации, какую можно ожидать от наук, основанных на наблюдении. Адекватность интерпретации сопряжена с работой рассудка, который может в лучшем случае пользоваться правдоподобием (по меньшей мере, для других), даже если, на взгляд деятеля, его собственные убеждения сводятся к той основанной на опыте очевидности, которая, по окончании Книги VI «Никомаховой Этики», побуждала сравнивать *phronèsis* с *aisthèsis* 'ом. Эта основанная на опыте очевидность – новая фигура, в которую облекается *аттестация*, когда определенность авторства собственного дискурса и собственных поступков превращается в убеждение о благом суждении и благом действовании – в моментальном и временном приближении к благой жизни.

2. ...с другим и для другого...

Единым махом, без видимой предварительной подготовки, в начале данного исследования высказано определение этической перспективы: *стремиться к благой жизни с другими и для другого в справедливых институтах*. На второй стадии нашего размышления ставится следующий вопрос: как второй компонент этической цели, обозначаемый нами прекрасным словом *заботливость*, выстраивается в цепь с первым? Вопрос принимает парадоксальный оборот, который вызывает дискуссию, коль скоро мы характеризуем через

¹ Taylor Ch. Philosophical Papers. 2 vol. Cambridge University Press, 1985. T. I. Human Agency and Language. Chap. II, p. 45.

самооценку рефлексивный аспект этой цели. По существу, кажется, будто рефлексивность несет в себе угрозу уединения, замкнутости – в противовес широкой открытости, открытости *горизонту* «благой жизни». Вопреки этой неоспоримой опасности, мой тезис состоит в том, что *заботливость* не добавляется к самооценке извне, но разворачивает диалоговое измерение самооценки, до сих пор молчаливо подразумевавшееся. Под разворачиванием, как уже было сказано в другом контексте, я, конечно, понимаю некий разрыв в жизни и в дискурсе, но этот разрыв создает условия непрерывности второй степени, когда самооценка и *заботливость* не могут жить и мыслиться друг без друга.

То, что намеченное здесь разрешение парадокса не является *немыслимым* – вот все, что мы можем утверждать по завершении предыдущего анализа.

Заметим, прежде всего, что мы неслучайно постоянно говорим о самооценке, а не об оценке меня. *Говорить «себя» или «само-» не означает говорить «меня»*. Разумеется, мойность известным образом подразумевается в самости, но переход от самости к мойности маркируется оговоркой «всякий раз» (немецкое : *je*), которую Хайдеггер старается соединить с позицией мойности. Я сам – говорит он – есть всякий раз мое¹. Однако – на чем основывается это «всякий раз», если не на упомянутой ссылке на другого? На основании этого «всякий раз» мое обладание моим опытом как бы распределяется по всем грамматическим лицам. Но при каком условии этот другой будет не удвоением меня, не другим Я, не *alter ego*, а действительно другим, нежели я? В этом отношении рефлексивность, из которой исходит самооценка, остается абстрактной – в том смысле, что ей неведомо различие между «я» и «ты».

Другое предварительное наблюдение: если мы спросим, на каком основании объявляется, что «Я» заслуживает оценки, то следует ответить: главным образом, на правах не его свершений, но его способностей. Чтобы как следует понять этот термин *способность*, необходимо вернуться к «я могу» Мерло-Понти и распространить его из физической плоскости в этическую. Я – то существо, которое может оценивать свои действия и, оценивая цели некоторых из них как благие, способно оценивать само себя, и притом как благое. Дискурс «я могу» – это, разумеется, дискурс я. Но основной акцент следует поставить на глаголе, на способности-делать, которой в этическом плане соответствует способность-судить. Вопрос тогда заключается в том, чтобы узнать, не требуется ли опосредование другого на пути от способности к осуществлению.

¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. § 25, с. 114.

Этот вопрос ни в коем случае не риторический. Вокруг него, как утверждал Чарльз Тейлор, разыгрывается судьба политической теории. Так, многие философии естественного права предполагают субъекта в полном смысле, оснащенного правами еще до того, как он оказывается в обществе. В итоге получается, что участие этого субъекта в общей жизни является, в принципе, случайным и отменяемым, и что индивид – а личность в данной гипотезе следует называть так – основан на ожидании от государства защиты прав, сформированных вне его, хотя над ним и не тяготеет внутреннее обязательство быть причастным к обязанностям по совершенствованию социальных уз. Эту гипотезу субъекта права, который образовался прежде всех социальных уз, можно опровергнуть, только если докопаться до ее корней. А ее корни – недопонимание *посреднической* роли другого в промежутке между способностью и ее осуществлением.

Как раз эта посредническая роль прославляется Аристотелем в рассуждении о *дружбе*¹. Мне не претит еще раз избрать себе в попутчики Аристотеля в исследовании, тон которого – сплошь аристотелевский. Но здесь причины этого выбора более специфичны. Прежде всего, у самого Аристотеля дружба совершает переход от цели «благой жизни», отражение которой мы видели в самооценке, качества, по всей видимости, индивидуального, к справедливости, качеству политического характера, свойственному человеческой множественности. Затем, дружба, в первую очередь, относится не к психологии чувств привязанности к другим (во многих отношениях в трактате Аристотеля то же самое), а именно к этике: дружба есть добродетель – выдающееся качество, действующее в размышлениях, ведущих к избранию; дружба способна возвыситься на уровень *habitus* 'а, не прекращая требовать реального воплощения, без которого она перестала бы быть деятельностью. Наконец – и это главное – трактат, который, как кажется, отдает предпочтение тому, что вполне может считаться рафинированной формой эгоизма, называемой *philautia*, в конце концов, почти неожиданно приходит к идее того, что «счастливый человек нуждается в друзьях» (*ibid.*, IX, 9)². Тем самым инаковость вновь обретает права, которые, как казалось, затмевала *philautia*. Но ведь как раз в связи с понятиями способности и осуществления, то есть, в конечном итоге, *возможности и действия*³, освобождается место

¹ *Philia* Éth. Nic. VIII IX. О месте Аристотелевой философии дружбы в античной философии см.: *Fraisse J.-C.* *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique.* Paris: Vrin, 1984, p. 189–286.

² *Аристотель.* Соч. т. 4, с. 259.

³ В Книге IX, 9 мы увидим, как анализ дружбы соприкасается с трудной проблемой способности и действия, деятельности (*énergéia*) и действия в сильном смысле (*entéléchéia*); мы возьмем на себя риск напрямую сопоставить их в Десятом исследовании (раздел второй).

для *нехватки*, а через посредство нехватки – место для *другого*. Ста-
ло быть, знаменитая апория, состоящая в том, стоит ли любить себя
самого, чтобы любить другого, не должна ослеплять нас. Фактически
именно она приводит напрямую к средоточию проблематики «Я» и
другой¹. И все-таки обратимся непосредственно к этому спорному
вопросу, возникшему как благодаря народным поговоркам и воспо-
минаниям о литературе (Гомер, Фукидид, греческие трагики...), так
и благодаря ученым распрям, начатым в диалоге Платона «Лисий» и
обостренным приверженцами Платона, управлявшими Академией.
Прежде всего, надо расставить по своим местам два тезиса.

Вначале необходимо найти крепкую опору для определения,
посредством которого Аристотель стремится размежеваться – как раз
в этическом плане – с предшественниками и конкурентами: дружба,
объявляет Аристотель в самом начале, бывает не одного рода; это
понятие сугубо *многозначное*, и прояснить его можно, лишь задавая
вопросы о разновидностях вещей, благодаря которым она возникла,
о ее «объекте» и в этом смысле о *philèta*². Тем самым следует разли-
чать три вида дружбы: согласно «благому», согласно «полезному»,
согласно «приятному». В перспективе знаменитой атории («эгоизма»)
невозможно слишком уж подчеркивать это различие между тремя
объектами-мотивами. «Объективная» сторона себялюбия приведет
как раз к тому, что *philautia* – превращающая каждого в друга самого
себя – никогда не будет не опосредованным предпочтением себя самого,
но будет желанием, ориентированным благодаря ссылке на *благое*.

Второй предварительный тезис: как бы ни обстояли дела с
местом *philautia* в генезисе дружбы, эта последняя с самого начала
задается как *взаимное* отношение. Взаимность относится к ее на-
иболее элементарному определению, и поэтому охватывает спорный
вопрос примата *philautia*. Этот последний всегда будет, скорее всего,
лишь релевантным аспектом генезиса смысла, чем хронологии чувств
взаимности. Такая взаимность, как мы увидим, доходит до взаимного
согласия на «жизнь-вместе» (*syzèn*), словом, до интимности.

Эта вторая черта для нашего собственного исследования важна
настолько же, насколько и первая; дружба на самом деле не только
относится к сфере этики, будучи первым этапом стремления к благой
жизни, но и, прежде всего, она выводит на первый план проблематику
взаимности, тем самым позволяя нам оставлять за диалектикой вто-
рой степени, унаследованной от платоновской диалектики «великих

¹ Мы будем особенно внимательными в этом отношении к тонкой – и полностью
контролируемой – игре между местоимением *autos* (он) и его возвратной формой *héau-
ton*, *héautou*, *héautô* (сам, себя самого, себе самому), всегда склоняющейся в косвенных
падежах.

² Греч. – предметы дружбы. – Прим. пер.

родов» – Того же самого и Иного – вопрос об инаковости как таковой¹. Идея взаимности фактически обладает собственными требованиями, которые не затмят ни генезиса, исходящего из Того же самого, как у Гуссерля, ни генезиса, исходящего из Иного, как у Левинаса. Согласно идее взаимности, каждый любит другого *как то, чем он является* (VIII. 3. 1156 а 17). Такого не бывает как раз в случае с дружбой полезной, когда мы любим другого из-за ожидаемой выгоды, а еще меньше – в случае с приятной дружбой. Мы видим, как тем самым, начиная с этического плана, устанавливается взаимность, которая в моральном плане в час насилия будет востребована Золотым Правилom, или категорическим императивом уважения². Это «как то, что» (как то, чем другой является) предотвращает всякий последующий эгологический дрейф: оно образует взаимность. И наоборот, эту последнюю невозможно помыслить без отношения к благу в себе, в друге, в дружбе, так что возвратность меня самого не устраняется, но как бы удваивается взаимностью, под контролем предиката «благой», применяемого как к деятелям, так и к действиям³.

Добавим, что благодаря взаимности дружба соседствует со справедливостью; старая присказка «дружба–равенство» обозначает как раз зону их пересечения: ведь каждый из двух друзей воздает другому равное тому, что получает он сам. И все-таки дружба не есть справедливость, потому что справедливость управляет институтами, а дружба – межличностными отношениями. Как раз на этом основании

¹ Предварительное определение, которое мы прочитываем в VIII. 2. 1156 а 2–5, хорошо описывает сочетание двух черт дружбы в этическом плане: примат дружбы добродетельной над дружбой взаимной и приятной, взаимность чувств благоволения (к которому Аристотель добавляет отсутствие неведения, которое мы обнаружим в дальнейшем в отношениях с техническим понятием сознания): «Следовательно, [чтобы быть друзьями], нужно иметь расположение друг к другу и желать друг другу благ вообще, причем так, чтобы это не оставалось в тайне, и по какому-то одному из названных выше [оснований]» [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 221.].

² В этом отношении примечательно, что первое употребление возвратного местоимения сопряжено с взаимностью, опосредованной благом: «Поэтому, кто питают друг к другу дружбу за полезность, питают ее не к самим по себе [*kath'hautous*], а за то, что он полезный или доставляет удовольствие» [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 222.] [буквально: за благо, которое они черпают друг у друга] [*autois par'allèlôn*]» (VIII. 3. 1156 а 10–12). Это взаимодействие между невозвратной формой (*autos*) и формами возвратными (*héauton...*) проходит сквозь книги VIII и IX.

³ «Совершенная же дружба бывает между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными, ибо они одинаково желают друг для друга собственно блага постольку, поскольку добродетельны, а добродетельны они сами по себе [*kath'hautous*]» (VIII. 4. 1156 б 7–9) [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 223.]; и немного дальше: «И, питая дружбу к другу, питают ее к благу для самих себя [*hautois*], ибо, если добродетельный становится другом, он становится благом для того, кому друг» (VIII, 7, 1157 б 31–32) [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 227.].

справедливость охватывает многочисленных граждан, тогда как дружба распространяется лишь на весьма небольшое количество партнеров; кроме того, в справедливости равенство, по существу, является пропорциональным, учитывающим неравенство вкладов, тогда как дружба царит только между людьми, имеющими благо одинакового ранга; в этом смысле равенство предполагается дружбой, тогда как в полисах оно остается целью, которой следует достигнуть. Вот почему только дружба может иметь целью интимность¹ – *synèthéia* – (VIII, 7, 1158 a 15) совместной жизни (*syzèn*).

Тем самым мы видим, как издавна готовился гибкий ответ на спорный вопрос: нужно ли быть другом самому себе, чтобы стать другом другому. Преодоление этой трудности, унаследованной от традиции, полностью подчинено ссылке на благое в пожеланиях, формулируемых друзьями по отношению друг к другу. Ибо то «Я», которое мы любим, есть лучшее из «Я», многократно называвшегося мыслью или умом (*noûs*), или даже душой, то есть тем, что в «Я» наиболее долговечно, наиболее стабильно, наименее подвержено изменениям настроений и желаний, а также превратностям фортуны. Задолго до того, как перейти (в IX, 4 и 8) к знаменитому спорному вопросу, Аристотель объявляет, что наибольшим благом, которое друг желает своему другу, является, чтобы он оставался самим собой, а не становился, например, богом; к этому Аристотель добавляет: «Но, может быть, [ему будут желать] не всех [благ], ибо каждый желает собственно блага прежде всего себе [*hautô*]» (VIII. 9. 1159 a 11–12)². Любовь благого человека к самому себе тем меньше противоречит бескорыстию, выдвинутому Платоном в «Лисии», что любимое нами в самих себе является не желающей частью, которая мотивирует полезную или приятную дружбу, но наилучшей частью нас самих³.

Эта крепость разумного сущего, защищающего «Я» даже от забвения или покаяния, может показаться нам весьма удаленной от хрупкости и уязвимости, которые подчеркнула наша рефлексия о личной идентичности. Мы вскоре увидим границу этого притязания, когда вспомним о потребности «Я» в другом, а, стало быть, о нехватке другого для «Я». По крайней мере, этой устойчивости наилучшей части нас самих мы обязаны прекрасной формулировкой,

¹ В пер. Н. В. Брагинской – влюбленность. – Прим. пер.

² Аристотель. Соч. Т. 4, с. 230.

³ Я оставляю в стороне казуистику дружбы, проходящую красной нитью через два трактата, которые «Никомахова Этика» посвящает дружбе. Философ постоянно обыгрывает тему пределов, идет ли речь о дружбе между равными и неравными или же о ситуациях на границе бескорыстия, выгоды и удовольствия. Меня интересует только диалектика ««Я-сам» и другой» в трактовке *понятий*, структурирующих дружбу между добродетельными людьми.

согласно которой друг – это «иной я сам» (*allos autos*) (IX. 4. 1166 а 32)¹. Следовательно, это становится простым школьным вопросом, который Аристотель присовокупляет к другим спорным вопросам: нужно ли любить себя самого скорее, нежели другого. Его приговор ясен: противники *philautia* правы, если последняя относится к полезной или приятной разновидности дружбы; но они не правы, если притворяются, будто не знают, что то, что нам приятно в другом, есть наилучшая часть «Я», мыслящая часть, интеллект. Аристотель предлагает здесь, и как будто бы не подвергает сомнению, следующее: рефлексивность примыкает к разумному, если верно, что «всякий ум избирает для себя [*héautô*] самое лучшее» (IX. 8 1169 а 18)²; этот аргумент требует лишь того, чтобы эта рефлексивность распределялась на равных правах между мной самим и другим. Таким образом, она не препятствует тому, чтобы дружба была бескорыстной, вплоть до самопожертвования (IX. 8), так как самопожертвование уже укоренено в отношениях между «Я» и «Я», благодаря изначальной связи между умом, превосходством и рефлексивностью. Можно посетовать лишь на то, что Аристотель не дал ответа на вопрос, может ли существовать моя дружба с самим собой; этот вопрос, говорит Аристотель, «мы пока оставим» (IX. 4. 1166 а 32)³. Подлинный ответ – в том, чтобы заняться поисками окольным путем ответа на вопрос, более основополагающий, нежели все предыдущие, а именно: «будет ли счастливый человек *нуждаться* в друзьях?» (IX. 9)⁴.

Вопрос, поставленный здесь, настолько важен, что Аристотель разворачивает наиболее впечатляющую цепь аргументов в двух трактатах о дружбе⁵. Вместе с потребностью и нехваткой на первый план выходит инаковость «другого Я» (*hétéros autos*) (IX. 9. 1169 b 6 – 7 и 1170 b 6). Роль друга – постольку, поскольку он является этой другой самостью, – иметь возможность давать то, что мы неспособны обеспечить себе сами (*di' hautou*) (IX. 9. 1169 b 6–7). «Иметь друзей, читаем мы с удивлением, обычно «считается самым важным из внешних благ» (*ibid.*, b 10). Примечательно, что для того, чтобы

¹ Еще раз отметим тонкую игру между не возвратным *autos* и возвратным *héauton*, которую мы встречаем в формулировке: надо быть другом самого себя (*dei philauton einai* – IX. 8. 1169 а 12) [у Н. В. Брагинской: «надлежит быть себялюбом» – *Аристотель*. Соч. Т. 4, с. 258.].

² *Аристотель*. Соч. Т. 4, с. 258.

³ *Аристотель*. Соч. Т. 4, с. 251.

⁴ *Аристотель*. Соч. Т. 4, с. 260.

⁵ Трико (*op. cit.*, p. 464–465) и Готье-Жолиф (*op. cit.*, t. II, *Commentaires*, deuxième partie, p. 757–759) перечисляют не менее десятка «протосиллогизмов» и «аргументов» – или умозаключений (Г.-Ж.) – в части главы, где Аристотель говорит, что он охватит «с ближайшего расстояния саму природу вещей» (*physikôtêron* – пер. Трико; Г.-Ж. переводят: «дойти до самой глубины нашей природы»).

развязать этот узел, Аристотель вынужден играть с главных козырей своей метафизики, а именно – применять различие между *действием* и *возможностью*, к которому восходит используемое здесь понятие «иметь».

Если благой и счастливый человек нуждается в друзьях, то это потому, что дружба есть «деятельность» (*énergéia*), которая, очевидно, представляет собой «становление», а, следовательно, всего лишь незавершенную актуализацию возможности. Тем самым она не имеет отношения к действию в сильном смысле термина (*entéléchéia*). Итак, открывается дверь для уточнения разрабатывавшейся до сих пор интеллектуалистской концепции дружбы. Под эгидой нужды завязываются узы между деятельностью и *жизнью*, наконец, между счастьем и удовольствием. Таким образом, дружба относится к условиям осуществления жизни, рассматриваемой в ее *внутренней доброте и основополагающей приятности*. Необходимо идти дальше: к понятиям жизни и деятельности следует присовокупить понятие *сознания*¹. Сознание – это не просто осознание восприятия и деятельности, но и осознание жизни. Следовательно, в той мере, в какой осознание жизни приятно, мы можем сказать, что глубинным смыслом *philautia* является *желание*: собственное существование человека блага желанно для него самого; коль скоро это так, для него в равной степени желанно и существование его друга. Объединив тем самым в одну связку деятельность и жизнь, желанное и приятное, осознание существования и радость от осознания существования, Аристотель может утверждать – как частичный вывод из своего сложного рассуждения: «если все это так, то для каждого человека его собственное бытие – предмет избрания, так же или почти так и бытие друга» (IX, 9, 1170 b 7–8)². Этот аргумент может действовать и в другую сторону: «Между тем, бытие, как мы знаем, есть предмет избрания благодаря чувству, что сам человек добродетелен, а такое чувство доставляет удовольствие само по себе. Следовательно, нам нужно чувствовать в себе, что [добродетель] друга тоже существует, а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли» (IX. 9. 1170 b 9–11)³. А это может реализоваться лишь в совместной жизни (*syzèn, ibid., 1. 11*).

В чем же это хитроумное рассуждение отвечает на поставленный вопрос – в каком смысле человек может быть другом самого себя? Ответ – по крайней мере, частичный – содержится в высказанном выше утверждении: «собственное существование добропорядочного

¹ Глагол *synaisthesthai*, употребляемый здесь (IX. 9. 1170 b 4), с большой точностью предвосхищает латинское *con-scientia*.

² Аристотель. Соч. Т. 4, с. 262, М., 1984, с. 262.

³ Аристотель. Т. 4, с. 262.

человека желанно для него самого». Это собственное желанное (если можно так выразиться) не чуждо надобности в друзьях, которую испытывает счастливый человек. Такая надобность зависит не только от того, что есть активного и незавершенного в совместной жизни, но и от той разновидности нехватки, или недостачи, которая сопряжена с отношением «Я» к своему собственному существованию. В то же время гарантия стабильности, на которой зиждется дружба, понимаемая как чисто умственное разделение мнений и мыслей, попадает под тайную угрозу со стороны той соотнесенности с желанным и приятным, с существованием и с осознанием существования, которой поддерживается совместная жизнь. *Именно так в средоточии крепчайшей дружбы кроется нехватка.*

Мы без труда согласимся с тем, что у Аристотеля нет места для целостного понятия инаковости. Хватит ли христианской *agapè*, чтобы воздать этому понятию должное? Или же следует ожидать, что идея *борьбы* перейдет из политического поля в поле межличностное, отражая – как у Гегеля в «Феноменологии духа» – современный конфликт раздвоения сознания на два самосознания? Ведь разве не в наши дни такой мыслитель, как Левинас, осмеливается перевернуть формулировку: «нет другого без “Я”», заменяя ее противоположной формулировкой: «нет “Я” без другого, призывающего его к ответственности»? Лишь в Десятом исследовании, когда мы завершим наши морально-этические изыскания, у нас будут средства поднять обсуждение на уровень того, что я – вспоминая Платона – назову «великими родами» Того же самого и Иного.

У Аристотеля я хочу поддержать только этику взаимности, разделенности, совместной жизни. Эта тема интимности, завершающая его анализ в IX. 12, оставляет в подверженном состоянии две противоположные интерпретации, которые мы сопоставим в подходящий момент. Что же касается идеи, что только «Я» может иметь другого¹,

¹ Я присоединяюсь здесь к некоторым из анализов Реми Брага в работе «Аристотель и вопрос о мире» («Aristote et la question du monde») – Paris: PUF, 1988), книге, которую я буду долго разбирать в Десятом исследовании. Автор, заботясь о том, чтобы выявить несказанное из Аристотелевой онтологии применительно к Хайдеггеровой проблематике, признает за «Я» функцию открытости по отношению ко всеохватывающей структуре бытия-в-мире. Делом «Я» является *всё*. Р. Благ обнаруживает такую центральную важность «Я» как раз в многочисленных текстах Аристотеля, помимо тех, что я комментирую здесь, хотя он и сожалеет о смещении «Я», как феноменологической темы, с *человеком* – темой антропологической. В подходящий момент я скажу, почему я не согласен с Р. Брагом в этой дихотомии, противоречащей посреднической роли, которую я отвожу всевозможным объективностям (дискурсивные, практические, нарративные, предписывающие предикаты) в рефлексивном процессе «Я». Сказав это, я воздаю серьезную дань уважения точным анализам Брага и превосходным переводам фрагментов, в которых на сцену, среди прочего, выводится «Я-сам» (См.: Aristote

то она кажется мне совместимой со всеми нашими предшествующими исследованиями; она находит ближайшую легитимацию в мысли о том, что самооценка есть изначальный рефлексивный момент цели благой жизни. К самооценке дружба добавляет нечто, ничего не убавляя. И добавляет она идею взаимности в обмене между людьми, каждый из которых оценивает другого. Что же касается следствия взаимности, а именно – равенства, то оно ставит дружбу на путь справедливости, когда разделенность дружбы между весьма небольшим числом личностей уступает место распределению долей во множественности в масштабе исторической политической общности.

По завершении нашего пути в компании Аристотеля встает вопрос: какие черты, описанные под рубрикой дружбы, мы отведем заботливости?

Я не буду задерживаться на тех из свойств античной *philia*, которые относятся к сфере, скорее, истории ментальностей, нежели понятийного анализа, таких, как связь между дружбой и досугом, что свойственно уделу свободного человека, откуда исключаются рабы, метеки, женщины и дети, – и как сведение совместной жизни к сов-

et la questin du monde, p. 132, 137, 142, 171, 173, 183, 187). В предисловии к своей интерпретации он цитирует: «Я знаю сам» (*autos oida*) Ксенофана (См.: Aristote et la questin du monde, p. 11), где не возвратный термин *autos* означает «лично» или «личностно», как в немецком *Selbstgegebenheit*, «самоданность». Чтобы существовал мир, необходимо, чтобы я там был лично, хотя самость и не включается в число вещей, располагающихся в мире. Именно в этом смысле возвратное *hauton* подчеркивает эту не-тотализацию «Я» и вещей в мире. В этом отношении трактат о дружбе следует сопоставить с трактатом о *phronèsis*’е (*Éth. Nic.*, VI). В нем-то мы и встречаем выражение: «...факт знания [того, что хорошо] для себя...» (VI. 8. 1141 b 33) [в пер. Н. В. Брагинской: «рассудительность, направленная на самого человека» – *Аристотель*. Соч. Т. 4, с. 259.]. *Phronèsis* есть такое «знание для себя» (*to hautō eidēnai*, VI. 9. 1141 b 34), которое можно интерпретировать как: «знать, что именно для себя...». Вот почему Р. Браг как будто бы несколько не шокирован тем, что дружба у Аристотеля построена на этой заинтересованности в «Я», полностью совместимой с бескорыстием в моральном смысле термина. Другой, в конечном счете, является другим, потому что он – другое «Я», то есть «Я», как и мы: «Мы желаем, чтобы то благое, что имеется, было нашим, потому что мы – решительным и непостижимым образом – “мы сами”» (*Brague R.* Aristote et la question du monde, p. 141). Почему же дела обстоят так? Потому что для нас невозможно быть другим и не осознавать этого изначального факта. «“Я – это другой” – формулровка, невозможная для Аристотеля» (*ibid.*, p. 134). Я согласен с Р. Брагом, что Аристотель не дает средств понять, в каком смысле «ум есть *ipse*, и даже *ipsissimum* человека» (*ibid.*, p. 173), или, что еще серьезнее, средств сказать, что человек ближе всего к самому себе – вплоть до того, что он сам – собственный друг. Со своей стороны, я считаю, что нашел частичный ответ на эту трудность в идее того, что «Я» структурировано желанием его собственного существования. Если же у Аристотеля нет полного ответа на эти вопросы, то потому ли, что антропологическое понятие человека заглушает феноменологическое понятие «Я», понятие, которое могла бы сформировать лишь онтология заботы?

местному мышлению; оно, согласно последней книге «Никомаховой Этики», ориентировано на созерцание мудреца. Я буду исходить из отношений между *autos* и *héauton*, чтобы разработать всеохватывающее понятие заботливости, основанное на *дарении* и *получении дара*¹. Дружба, даже избавленная от социокультурных ограничений *philia*, на мой взгляд, составляет всего лишь точку хрупкого равновесия, когда «давать» и «получать» равны согласно гипотезе. По правде говоря, именно это равенство имеет в виду Аристотель, когда определяет *взаимный* характер дружбы. И вот, эту точку равновесия можно считать серединой спектра, крайние точки которого отмечены противоположно направленными расхождениями между «давать» и «получать», а потому в инициативе обмена одерживает верх либо полюс «Я», либо полюс другого.

Примем сначала первую гипотезу. Вся философия Э. Левинаса зиждется на инициативе другого в межличностных отношениях. По правде говоря, эта инициатива не устанавливает никаких отношений в той мере, в какой другой представляет абсолютное внешнее по отношению к «Я», определяемому условием отделения. Другой в этом смысле избавляется от всяких отношений. Эти не-отношения определяют само внешнее².

Ввиду этих не-отношений «явствование» Другого в его *лице* отделяется от видения форм и даже от слышания голосов. В действительности, лицо не являет себя, оно не феномен, оно – *epiphania*. Но чье это лицо? Я не думаю недолжным образом ограничивать диапазон во всем остальном восхитительного анализа из «Тотальности и бесконечного», не говоря уже об «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности», утверждая, что это – лицо учителя справедливости, учителя, который *наставляет* и наставляет лишь в этическом модусе: он запрещает убийство и повелевает сохранять справедливость. Что же получается из этических отношений между этим наставлением, этим наказом и дружбой? Что поражает немедленно, так это контраст между взаимностью дружбы и асимметрией наказа. Разумеется, «Я» «призывается к ответственности» другим. Но если инициатива наказа причитается другому, то «Я» в наказе употребляется только в *внимательном надежде*. И призыванию к ответственности соответствует только пассивность призываемого «я». Вопрос тогда в следующем: должен ли наказ – чтобы быть услышанным и воспринятым – призывать к ответу, компенсирующему асимметричность общения лицом-к-лицу.

¹ См.: *Kemp P. Éthique et Médecine.*

² Я отдаю здесь лишь ничтожную часть своего долга по отношению к Левинасу, оставляя для Десятого исследования обсуждение безмерной темы инаковости, относящейся, как я упоминал выше, к исследованию «великих родов» философского дискурса, на стыке этики и онтологии.

Ведь понятая буквально, некомпенсированная асимметрия фактически нарушила бы обмен между дарением и получением дара и исключила бы наставление лица из поля заботливости. Но как можно было бы вписать подобное наставление в диалектику дарения и получения дара, если бы способность давать взамен не высвобождалась самой инициативой другого? И о каких ресурсах может идти речь, если не о ресурсах *доброты*, которые могут возникать лишь у существа, не презиравшего самого себя до такой степени, чтобы не слышать наказа другого? Я говорю здесь о доброте: на самом деле, примечательно, что на многих языках «доброта» описывает сразу и этическое качество целей действия, и ориентацию личности на другого как если бы действие невозможно было оценить в качестве благого, если бы оно не было произведено ради другого, из *уважения* к нему. Как раз это понятие уважения и должно теперь привлечь наше внимание.

Чтобы очертить данное понятие, необходимо вернуться к рабочей гипотезе, господствующей в этом и в восьмом исследованиях, а именно – к примату этики над моралью. С этой точки зрения, словарь повеления, наказа, возможно, уж слишком «моральный», и, признав это, следует с полным основанием отметить, что в нем витает призрак Войны, Зла¹; вот почему Другой под видом учителя справедливости и даже под видом преследователя, выходящего на первый план в книге «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности», должен встать на защиту отделенного «Я». Впрочем, мы уже попали в строй императива, нормы. Наше пари состоит в том, что вполне возможно произвести раскопки и под слоем обязательств обнаружить этический смысл, который запрятан под нормами не до такой степени, чтобы к нему было невозможно пробиться как к прибежищу, когда такие нормы, в свою очередь, молчаливо предполагаются перед лицом случаев, не разрешимых с помощью сознания. Потому-то для нас важно предоставить заботливости статус более основополагающий, чем подчинение долгу². Это – статус *спонтанной благожелательности*, внутренне связанной с самооценкой при устремлении к «благой» жизни. Именно в глубине этой спонтанной благожелательности «получать» уравнивается с «давать» на пути от обозначения к ответственности под водительством признания «Я» превосходства авторитета, который повелевает ему действовать по справедливости³.

¹ Слово «война» упоминается уже на первой странице предисловия к «Тотальности и бесконечному».

² В Восьмом исследовании мы интерпретируем Золотое Правило как переходную структуру между заботливостью и категорическим императивом, которая заставляет относиться к человечности в моей личности как к самоцели, а не просто как к средству.

³ Об отношении между авторитетом и признанием превосходства см.: Gadamer H.G. *Vérité et Méthode*, p. 118, suiv.

Равенство, когда дарение и получение дара гипотетически уравнивают друг друга, разумеется, не является смыслом дружбы. Оно, скорее, компенсирует изначальную асимметрию, возникающую из-за примата другого в ситуации наставления, благодаря возвратному движению признания.

Какова же тогда – на другом конце спектра заботливости – ситуация, противоположная ситуации наставления, осуществляемого другим – фигурой учителя справедливости? И какое новое неравенство в ней задается для компенсации? Ситуацией, противоположной наказу, является *страдание*. Другой теперь – то *страдающее* существо, чье вакантное место мы непрестанно отмечаем в нашей философии действия, характеризуя человека как действующего *и* страдающего, претерпевающего. Стрaдание определяется не исключительно физической болью и даже не болью психической, но уменьшением, и даже устранением способности к действию, возможности-делать, воспринимаемых как посягательство на целостность «Я». Инициатива здесь – как раз в терминах возможности-делать – как будто восходит исключительно к самости, *отдающей* свои симпатию и сострадание (эти термины взяты в сильном смысле желания разделять горе другого). По сравнению с таким благодеянием и даже с таким благоволением, удел другого как будто бы сводится только к *получению дара*. В каком-то смысле так оно и есть. И именно таким образом страдание-с, в первом приближении, задается в качестве противоположности возлаганию ответственности голосом другого. И, иначе, нежели в предыдущем случае, происходит своего рода выравнивание, у истоков которого располагается страдающий другой – благодаря чему симпатия предохраняется от смешения с простой жалостью, когда «Я» втайне радуется, зная, что его пощадили. В подлинной симпатии «Я», способность к действию которого с самого начала выше, чем эта же способность у его другого, оказывается затронутым всем, что страдающий другой предлагает ему взамен, так как это «Я», исходящее из страдания другого, предлагает ему дар, который черпается уже не в его способности к действию и существованию, а в самой его слабости. Возможно, здесь и располагается самое главное испытание заботливости, когда неравенство способности компенсируется подлинной взаимностью при обмене, которая – в час агонии – находит себе приют во взаимном шепоте или в слабом рукопожатии. Может быть, в этом пункте Аристотель, слишком уж занятый различением между добродетельной дружбой и парой, которую образуют дружба полезная и дружба приятная – различением, неотделимым от почти исключительного внимания, которое он уделяет интеллектуальной дружбе, занимающейся поисками мудрости – переходит к другой асимметрии, нежели та, на которой Э. Левинас воздвигает свою этику к асимметрии, противопоставляю-

щей страдание наслаждению. Разделить с кем-то его страдание – это совсем не то, что разделить удовольствие¹. В этом отношении философия не должна переставать учиться у трагедии. Трилогия: «очищение» (*catharsis*), «страх» (*phobos*), «жалость» (*éléos*) – не может замыкаться в субкатегории приятной дружбы. Изнанка «хрупкости доброты» – согласно удачной формулировке Марты Нуссбаум, к которой мы вернемся впоследствии², исправляет, а то и опровергает притязание *philautia* на устойчивость, на длительность. «Я», обреченное на уязвимость смертного удела, может получить от слабости друга больше, чем оно ему дает, черпая силы из собственных ресурсов. Здесь великодушие – другая греческая добродетель, прославляемая еще Декартом – вынуждено уступить. В Десятом исследовании у нас будет возможность вернуться к категории бытия, затронутого в его отношениях с «великим родом» Другого. На феноменологическом уровне, где мы еще находимся, чувства необходимо рассматривать как переживания, включенные в ходе мотивации в тот уровень глубины, который Аристотель обозначал термином «расположение»; этот термин вернется в виде *Gesinnung* у самого Канта. Ограничимся здесь подчеркиванием роли, которую играют чувства – в конечном счете, являющиеся переживаниями – в заботливости. Страдания другого, как и идущие от другого моральные наказания, пробуждают в самости чувства, спонтанно ориентированные на другого³. Этот-то интимный союз между этической целью заботливости и аффективной плотью чувств, как мне показалось, оправдывает выбор термина «заботливость».

¹ Правда, Аристотель включает в совместную жизнь разделение радостей и мук (*Éth. Nic.*, IX, 9). Он даже пишет, что «дружба состоит, скорее, в том, чтобы чувствовать ее самому, чем в том, чтобы ее чувствовали к тебе» (VIII, 8, 1159 а 27) [*Аристотель*. Соч. Т. 4, с. 230.].

² Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge University Press, 1986.

³ В этом отношении чувства жалости, сострадания, симпатии, когда-то превозносившиеся англоязычной философией, заслуживают реабилитации. По этой теме непревзойденным остается анализ, который Макс Шелер посвящает симпатии, ненависти и любви и который касается, главным образом, основного различия между симпатией и слиянием или аффективным смешением, а также взаимодействия между дистанцией и близостью в любви (*Scheler M. Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hasse*. Halle: Niemeyer, 1913. Trad. fr. de M. Lefebvre. Nature et Formes de la sympathie. Paris: Payot, 1928; новое изд. «Petite Bibliothèque Payot», 1971). Мимоходом скажем, что можно сожалеть, что, за исключением Стефана Штрассера с его книгой «Das Gemüt» (Utrecht, Uitgeverij Spectrum), феноменологи слишком пренебрегали описанием чувств, например, из страха впасть в какую-то *affective fallacy* (англ. – ошибка из-за переживания. – Прим. пер.). Это означает забывать о том, что чувства так же мощно обрабатывались языком и оказались вознесены столь же высоко, сколь и мысли с литературным достоинством.

В заключение попытаемся охватить весь веер отношений, развертываемых между двумя крайностями: призывания к ответственности, когда инициатива исходит от другого, и симпатии к страдающему другому, когда инициатива исходит от любящего «Я», причем в качестве среды предстает дружба, где «Я» и другой разделяют на равных одно и то же желание совместной жизни. Если в дружбе равенство предполагается, то в случае с наказом, исходящим от другого, оно восстанавливается, только когда «Я» признает превосходство авторитета другого; а в случае с симпатией, идущей от «Я» к другому, равенство восстанавливается лишь совместным признанием уязвимости, и в конечном счете – смертности¹.

Именно это исследование равенства через неравенство, независимо от того, происходит ли последнее от конкретных культурно-политических условий, как в дружбе между неравными, или же оно способствует возникновению изначальных позиций «Я и другой» в динамике заботливости, определяет место заботливости на траектории этики. К самооценке, понимаемой как рефлексивный момент желания «благой жизни», заботливость, по существу, добавляет жизнь с *нехваткой*, из-за которой мы *нуждаемся* в друзьях; ответным воздействием заботливости на самооценку «Я» воспринимает само себя *как* другое среди других. И как раз Аристотелев смысл «друг друга» (*allèlous*) делает дружбу *взаимной*. Такое восприятие анализируется по нескольким аспектам: *обратимость*, *незаменимость*, *подобие*. Первую модель *обратимости* мы имеем в языке в виде диалога. Обмен личными местоимениями в этом отношении является образцовым: когда я говорю «ты» другому, он самого себя понимает как «я». Когда он обращается ко мне во втором лице, я чувствую себя затронутым в первом лице; обратимость касается одновременно ролей активного и пассивного собеседника, а также предположительно равной способности обозначать себя у адресата речи и ее адресанта. Однако это всего лишь обратимые *роли*. Только идея *незаменимости* учитывает лиц, играющих эти роли. В каком-то смысле незаменимость в равной степени предполагается в практике дискурса, но иначе, нежели в диалоге, а именно – в отношении укорененности используемого «я»². Эта укорененность

¹ Marx W. *Ethos und Lebenswelt, Mitleidenkönnen als Mass*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. Оказывается, можно даже утверждать, что та верховная справедливость, которая признает за каждым из действующих лиц его истинную роль и тем самым каждому воздает его долю уважения, может осуществляться только в театральных произведениях (Fessard G. *Théâtre et Mystère* // Marcel G. *La Soif*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938)

² См. Исследование десятое.

способствует тому, что я не покидаю своего места и не упраздняю различия между «здесь» и «там», даже когда в воображении и посредством симпатии ставлю себя на место другого. То, чему язык учит именно как практика, верифицируется всеми практиками. Деятели и испытывающие воздействие берутся в отношениях обмена, которые, подобно языку, связывают обратимость ролей с незаменимостью личностей. *Заботливость* добавляет как раз измерение ценности, способствующее тому, что каждая личность является *незаменимой* в нашей привязанности и оценке. В этом отношении именно в опыте невосполнимого характера потери любимого нами другого мы – через перенос другого на нас самих – узнаём о незаменимом характере нашей жизни. Я незаменим, прежде всего, для другого. В этом смысле заботливость реагирует на оценку другим меня самого. Но если бы эта реакция не была некоторым образом спонтанной, то как не сводить заботливость к скорбному долгу?

Наконец, выше идей обратимости ролей и незаменимости лиц – эта последняя идея возведена на уровень невосполнимости – я поставлю *подобие*, которое является достоянием не только дружбы, но и – о чем мы уже говорили – всех изначально неравных форм связи между «Я-сам» и другим. Подобие есть плод обмена между самооценкой и заботливостью о другом. Этот обмен позволяет сказать, что я не могу оценивать самого себя, не оценивая другого *как себя самого*. «Как себя самого» означает: ты *тоже* способен начать нечто в мире, действовать на различных основаниях, иерархизировать свои предпочтения, оценивать цели своего действия и, делая это, оценивать себя самого, как я оцениваю себя самого. Эквивалентность между «ты тоже» и «как я сам» основана на доверии, которое можно считать расширенной аттестацией, в силу которой я полагаю, что я что-то могу и имею значение. Всевозможные вышеупомянутые этические чувства относятся к сфере такой феноменологии «ты тоже» и «как я сам». Ведь они описывают парадокс, включенный в эту эквивалентность, парадокс обмена незаменимого. Тем самым становятся существеннейшим образом эквивалентными оценка *другого как самого себя* и оценка *самого себя как другого*¹.

¹ Может быть, в этом и заключается секрет парадоксальной заповеди: «Возлюби ближнего своего как самого себя»? Эта заповедь, скорее, относилась бы к этике, нежели к морали, если бы мы – вслед за Розенцвейгом с его книгой «Звезда спасения» – сочли заповедь «Возлюби меня», которую любящий обращает к любимому в духе Песни Песней, возникшей прежде всех законов и превосходящей их (Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. La Haye: Martinus Nijhoff, 1976, p. 210. Trad. fr. de A. Derczanski et. Schlegel J.L. L'Étoile de la redemption. Paris: Éd. du Seuil, 1982).

3. ...в справедливых институтах

То, что цель благой жизни так или иначе включает в себя смысл справедливости, подразумевается в самом понятии «другого». Другой – это еще и другой, нежели «ты». Соответственно, справедливость распространяется дальше, чем встреча с глазу на глаз.

Здесь использованы два утверждения: согласно первому, благая жизнь не ограничивается межличностными отношениями, но выходит на уровень *институтов*. Согласно второму, справедливость демонстрирует этические черты, не содержащиеся в заботливости, то есть, в сущности, требование *равенства*. Институт как точка применения справедливости, и равенство как этическое содержание смысла справедливости – таковы две цели анализа, соприкасающегося с третьим компонентом этической цели. Из исследования этих двух целей получается новая обусловленность «Я» – обусловленность каждого: каждому свое право.

Под институтом мы будем понимать здесь структуру *совместной жизни* исторического сообщества – народа, нации, региона и т. д. – структуру, не сводимую к межличностным отношениям, и, однако, соотнесенную с ними в примечательном смысле, который понятие распределения сейчас же позволит прояснить. Идея института основополагающим образом характеризуется именно общими нравами, а не принуждающими правилами. Тем самым нас отсылают к этосу, откуда получает свое имя этика. Удачный способ подчеркнуть этический примат совместной жизни над принуждением, сопряженным с юридическими системами и политической организацией, состоит в том, чтобы – вместе с Ханной Арендт – отмечать разрыв, отделяющий *совместную власть* от *господства*. Напомним, что Макс Вебер, упорядочивая основные понятия социологии в начале «Хозяйства и общества», выделил политический институт среди всех институтов через отношение господства, отделяющее правителей от управляемых¹. Это отношение знаменует собой сразу и *раскол*, и соотнесенность с *насилием*, уводящие и правителей, и управляемых из моральной плоскости, в которой будет разворачиваться ближайшее исследование². Более

¹ Weber M. Économie et Société. Ch. I, § 16, *Macht, Herrschaft*.

² В работе «Политика как призвание и профессия» – в лекции, обращенной к молодым немецким пацифистам, впадшим в соблазн ненасилия после катастрофического исхода Первой мировой войны – Макс Вебер определяет государство так: «отношение господства [*Herrschaft*] людей над людьми, опирающееся на легитимное (то есть считающееся легитимным) насилие как средство» [Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения / Пер. А. Ф. Филиппова и П. П. Гайденко М., 1990, с.646.

фундаментальными, нежели отношения господства, являются отношения общей власти. Согласно Арендт, власть исходит непосредственно из категории действия как не сводимой к категориям труда и производства: эта категория облекается политическим значением в широком смысле слова, несводимом к государственному, если, с одной стороны, мы подчеркнем условие *множественности*¹, с другой – условие *согласованности*².

Идея *множественности* имеет в виду распространение межчеловеческих отношений на всех, кого очная ставка между «я» и «ты» оставляет вовне, на правах третьего. Но третий – без игры слов – сразу же является *включенным третьим* из-за конститутивной множественности власти. Тем самым полагается предел всякой попытке реконструировать социальную связь на единственной основе строго диадического диалогового отношения. Множественность включает в себя третьих, никогда не являющихся лицами. Речь в защиту анонима в собственном смысле слова тем самым включена в обширнейшую цель поисков истинной жизни³. Это включение третьего, в свою очередь, следует не ограничивать *мгновенным* аспектом желания, а располагать в длительности. И как раз от института власть получает такое временное измерение. Однако оно касается не только прошлого, традиции, более или менее мифического основания, всего, что Арендт располагает под рубрикой Авторитета, вспоминая о римской *auctoritas – potestas in populo, auctoritas in senatu*⁴ –

¹ «Действие, единственная деятельность, устанавливающая отношения между людьми напрямую, без посредничества объектов и материи, соответствует человеческому уделу множественности» (*Arendt H. La Condition de l'homme moderne*, p. 15).

² «Власть соответствует способности человека действовать, и действовать согласованным образом. Власть никогда не бывает индивидуальным свойством; она принадлежит некоей группе и продолжает принадлежать ей до тех пор, пока эта группа не разделена» (*Arendt H. Du mensonge à la violence. Trad. fr. de G. Durand. Paris: Calmann-Lévy, 1972, p. 153*). И впоследствии в тексте упоминаются: *изонимия* [равноправие; демократический образ правления. – *Прим. пер.*] по Периклу, римская *civitas* [*лат.* – город-государство. – *Прим. пер.*], но также и опыт Советов, рабочих советов, восстание в Будапеште, Пражская весна и многочисленные примеры сопротивления иностранной оккупации. Итак, нет ничего ностальгического в этой реабилитации власти всех наперекор не только насилию, но даже отношениям господства. Важен только не иерархический и не инструментальный характер отношений власти: «Именно народная поддержка наделяет властью институты страны, и эта поддержка является всего лишь естественным следствием согласия [*consent*], начавшегося с создания существующих законов» (*ibid.*, p. 150).

³ Это включение дальнего в этический проект можно предугадать на основе того, что выше было сказано о практиках (ремесла, игры, искусства); это, как мы сказали, упорядоченные взаимодействия, и в этом смысле – институты. Эталоны превосходства, располагающие такие практики на шкале *praxis* 'а, и тем самым – на траектории благой жизни, с самого начала включают в себя «корпоративное» измерение, неотделимое от измерения традиционности, соотносимого с измерением инновации.

⁴ *Лат.* – власть в народе, авторитет в сенате. – *Прим. пер.*

еще больше оно касается будущего, притязания длиться – то есть не уходить, но пребывать. В этом заключалось уже суждение Макиавелли: как оторвать республики от эфемерности? Это опять-таки и забота Арендт¹. Как *vita activa* реагирует на жестокий удел существования во времени смертного существа? Действие в его политическом измерении образует наиболее важную попытку наделить бессмертием (из-за отсутствия вечности) временные вещи. Конечно же, у власти есть своя уязвимость, потому что власть существует столь долго, сколь люди действуют совместно, и исчезает, как только они рассеиваются. В этом смысле власть является моделью общей деятельности, которая не оставляет после себя никакого произведения и, подобно *праксису* по Аристотелю, исчерпывает свое значение в собственном функционировании. Во всяком случае, уязвимость власти – это уже не грубая и неприкрытая уязвимость смертных как таковых, но уязвимость второго порядка, уязвимость институтов и всевозможных тяготеющих к ним человеческих дел.

Идею *согласования* зафиксировать труднее, если мы не хотим чересчур стремительно вдаваться в детали институциональных структур, свойственных различным сферам общей деятельности, – что мы сделаем вкратце и осмотрительно к концу ближайшего исследования. Х. Арендт ограничивается рассуждениями о публичной деятельности как о ткани (*web*) человеческих отношений, в рамках которых каждая человеческая жизнь разворачивает свою краткую историю. Идея публичного пространства и идея сопрягающейся с ним публичности хорошо знакомы нам с эпохи Просвещения. Именно их Арендт заимствует, называя «публичным пространством проявления», в пределах которого являют себя разновидности деятельности, названные нами практиками. Но публичность, взятая

¹ В предисловии к «Ситуации современного человека», написанному в 1983 г., я предлагаю толковать переход от первой великой работы Арендт, «Истоки тоталитаризма», к «Ситуации современного человека», отправляясь от тезиса, согласно которому «все позволено, все возможно» – стало быть, хозяин может изготовить нового человека. В таком случае задача состоит в том, чтобы помыслить условия не тоталитарного мироздания: «наиболее подходящий критерий для нового исследования может тогда заключаться в оценивании различных видов человеческой деятельности с временной точки зрения их длительности» (*Ricœur P. Préface // Arendt H. La Condition de l'homme moderne*, p. 15). Этот подход касается не только политики, но и всех категорий трудовой деятельности, включая триаду: труд, изготовление, действие. Потребительский характер продуктов труда изобличает его недолговечность. Предполагаемая в изготовлении функция искусства состоит в том, чтобы дать смертным более длительное и стабильное пребывание на земле, нежели они сами (см.: *Arendt H. La Condition de l'homme moderne*, p. 171). В этом смысле время труда представляет собой бренность, а время изготовления – длительность. В конечном итоге, действие обретает стабильность в связности рассказанной истории, говорящей о «кто» действия.

в этом смысле, как нам хорошо известно, является, скорее, задачей, нежели данностью. Необходимо вместе с самой Х. Арендт признать, что этот слой власти, характеризующийся множественностью и согласованностью, как правило, *невидим*, поскольку он покрывается отношениями господства и проявляется лишь тогда, когда оказывается на грани разрушения, оставляя свободу для насилия, как происходит в великих исторических катастрофах. Вот почему, может быть, разумно наделить эту общую инициативу, это желание жить вместе, статусом *забытого*¹. Ведь эту конститутивную основу можно различить лишь в ее скачкообразных вторжениях в живейшую ткань истории на политической сцене. И поэтому также в обыденном течении дней мы помним лишь о том — возрастании, которое образуется авторитетом и о котором мы говорим, возможно, больше для сегодняшнего дня, чем для прошлого².

Сколь бы ускользающей ни была власть в ее основополагающей структуре, сколь бы немощной она ни была без поддержки авторитета, проявляющего ее всякий раз на более древнем основании, — именно она как желание совместно действовать и жить привносит в этическую цель применение ее необходимого третьего измерения: *справедливости*.

Относится ли смысл справедливости по-прежнему к этическому и телеологическому, а не к моральному и деонтологическому смыслу? Не являются ли произведения Ролза, которые мы обсудим в ближайшем исследовании, сплошной верификацией того, что идею справедливости можно вновь помыслить лишь в кантианском, а, стало быть, сугубо деонтологическом русле, противостоя *одной из* телеологических традиций, воплощенной в утилитаризме? Неоспоримо, что реконструкция идеи справедливости Ролзом вписывается в антителеологическую перспективу. Но идея справедливости связывается с другой телеологией, нежели телеология англоязычных утилитаристов — с телеологией, о которой своевременно напоминает употребление термина «добродетель» в открывающей книгу «Теория справедливости» декларации. Согласно этой декларации: «Справедливость есть первая добродетель

¹ Ricœur P. Pouvoir et violence // Ontologie et Politique. Hannah Arendt. Paris: Tierce, 1989, p. 141–159.

² В эссе, посвященном понятию авторитета (См.: Arendt H. Between Past and Future. Paris: Gallimard, 1972). Х. Арендт напоминает, что авторитет отсылает к нескольким более или менее мифологизированным основополагающим событиям. Но, по правде говоря, нам едва ли известно общество, которое не соотносилось бы с такими основополагающими событиями. Тем самым *auctoritas* даже в наши дни содействует возрастанию (*augmentation* от глагола *augere*), которое власть извлекает из переданной ей энергии таких начал.

институтов подобно тому, как истина – первая добродетель систем мышления¹».

Справедливое, как мне кажется, касается двух сторон: стороны *благого*, посредством которого оно отмечает распространение межличностных отношений на институты; и стороны *законного*, правовой системы, придающей закону связность и право принуждения². В данном исследовании мы будем придерживаться исключительно этого первого аспекта.

Наше предприятие обретает законность на двух основаниях. С одной стороны, отдаленный исток идеи справедливости, ее проникновение за пределы мифической формы в греческую трагедию, увековечение ее божественных коннотаций в обмирщенных обществах свидетельствуют о том, что смысл справедливости не исчерпывается в построении правовых систем, чему он, однако, непрестанно способствует. С другой стороны, идею справедливости лучше называть *смыслом* справедливости на основополагающем уровне, на котором мы здесь остаемся. Лучше было бы сказать: смыслом несправедливого и справедливого, так как сначала мы проявляем чувствительность именно к несправедливости: «Несправедливо! Какая несправедливость!» – восклицаем мы. Мы проникаем в поле несправедливого и справедливого как раз в модусе жалобы. И даже в плоскости институционализированной справедливости, перед вершащими правосудие судами, мы продолжаем вести себя как «жалобщики», как подающие жалобы. А ведь смысл несправедливости не только более мучительный, чем смысл справедливости, но и всепроникающий; ведь справедливость есть чаще всего то, чего недостает, а несправедливость – то, что царит. А люди отчетливее видят то, чего недостает в человеческих отношениях, нежели справедливый способ их организации. Вот почему – даже у философов – несправедливость первой пробуждает мысль. Об этом свидетельствуют Диалоги Платона и Аристотелева этика, а также их равная озабоченность совместно говорить о несправедливом и справедливом.

Аристотель! – может быть, на попытку причислить его к сторонникам нашего дела возразят, что, если он сумел расположить справедливость в поле добродетелей, а, следовательно, этики в телеологическом смысле, который мы придаем данному термину,

¹ Rawls J. A Theory of Justice. Harvard University Press, 1971. Trad. fr. C. Audard. Théorie de la justice. Paris: Éd. du Seuil, 1987, p. 29.

² Слово «право» по-французски употребляется в двух смыслах; мы говорим о человеке, что он прав, и о его правоте не в юридическом смысле, но мы говорим еще и о праве как о дисциплине, называемой в других местах законом (*law school*).

го это потому, что к непосредственным отношениям между человеком и человеком он прилагает их изначальное определение – как он говорит, его набросок, заимствованный у здравого смысла и у идей, воспринятых в готовом виде (*endoxa*): «Мы видим, конечно, что все склонны называть *справедливостью* такой склад души [*hexis*], при котором люди способны к справедливым поступкам [*praxeis*], совершают справедливые дела и желают справедливого» («Никомахова Этика», V, 1, 1129 а 6–9)¹. И, чтобы крепче укоренить справедливость в плоскости добродетелей, он ищет, какая «срединность» – какая справедливая мера, какой средний член – какая *mésotès* между двумя крайностями дает справедливости место среди философски продуманных добродетелей. Однако получается, что *mésotès* является разумной чертой, свойственной всем добродетелям частного или межличностного характера.

Но на это необходимо ответить, что именно черты, свойственные *mésotès*, благодаря которым справедливое отличается от несправедливого, переходят из межличностного плана в институциональный без всяких промежуточных ступеней. Самое важное методологическое решение, принятое Аристотелем в начале главы о справедливости (*ibid.*, V) фактически состоит в разграничении обширной полисемии справедливого и несправедливого².

Пересечение между частным и публичным аспектами распределительной справедливости распознается на всех стадиях анализа.

Прежде всего, Аристотель считает очерчиваемую им сферу «частью» (*méros*) «тотального» поля (*holos*) действий, предписываемых законами (*nomima*). На этом всеобъемлющем уровне передача действия институтам несомненна в той мере, в какой законность определяется именно позитивным законом. Здесь этическое и политическое

¹ Аристотель. Соч. Т. 4, с. 145. В этом переводе *справедливость* и *справедливое* заменены на *правосудность* и *правосудное*. – Прим. пер.

² «По всей видимости, у “справедливости” и “несправедливости” много значений, но из-за их близости, соименность, скрыта и не так заметна, как при далеких [значениях] (в последнем случае велико различие по внешнему виду)» (V, 2, 1129 а 26–27) [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 146]. Омонимия несправедливого прежде всего принимается за проводник: «несправедливым считается тот, кто преступает закон, кто своекорыстен и нечестен» (*ibid.* 1. 32) [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 146.]. Но когда мы переходим от несправедливого к справедливому, остается всего лишь соблюдение закона и уважение к равенству. Кроме того, переходя от деятеля к действию, мы скажем: «стало быть, правосудие [или право] – это законное и справедливое, а неправосудие [или неправое] – это противозаконное и несправедливое» (1129 b 10) [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 146]. Итак, остается омонимия соответствия закону и равенства.

пересекаются¹. «Частичная» добродетель, которой ограничивается Аристотель, следовательно, не может быть менее этико-политической, чем охватывающая ее полная добродетель.

Другая причина считать институциональное опосредование необходимым: порок, заключающийся в желании иметь все больше и больше – плеонексия, – и неравенство всегда определяются через отношение к внешним и недолговечным благам. Но ведь эти пороки и противостоящие им блага касаются как раз распределяемых благ и обязанностей. Именно такое распределение не может не осуществляться через институты. Поэтому первая разновидность конкретной справедливости определяется весьма точно – через *распределительную* операцию, имеющую в виду политическое сообщество, независимо от того, идет ли речь о том, чтобы распределять «почести, имущество и все прочее, что может быть поделено между согражданами определенного государственного устройства» (V. 5. 1130 b 30–33)².

Можно ли поставить Аристотелю в упрек то, что он чрезмерно сузил поле справедливости, определив ее как распределительную справедливость? По-моему, на этой стадии нашего анализа следует сохранять за термином «распределение» наибольшую гибкость, то есть внести элемент различения, недостающий понятию «стремление действовать совместно»³. Именно этот аспект различения выходит на первый план вместе с понятием *распределения*, которое – от Аристотеля до средневековых философов и Джона Ролза – тесно связано с понятием справедливости. Это понятие не должно ограничиваться экономическим планом, дополняя понятие производства. Оно обоз-

¹ «Законы говорят обо всем вместе, причем имеют в виду пользу всех (...); так что в одном из значений мы называем справедливым то, что для взаимоотношений в государстве создает и сохраняет счастье и все, что его составляет» (V. 3. 1129 b 14–18) [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 147.]. Кроме того, примечательно, что Аристотель называет «полной справедливостью» соответствие закону, в том смысле, что закон тоже руководит свершением действий, соответствующих всем остальным добродетелям; справедливость тем самым становится *pros 'hétèron*, отношением всех добродетелей к другому (I. 26–31).

² Аристотель. Соч. Т. 4, с. 150. Мы ничего не будем говорить здесь об исправительной справедливости, о которой Аристотель утверждает, что она соотносится с частными сделками, либо добровольными (покупка, продажа, заем), либо не добровольными (все-возможные действия и акты мести). Институциональное опосредование не отсутствует, но является косвенным: либо закон определяет вину, либо суды решают конфликты. Следовательно, *отношение к другому* есть та сильная связь, что остается, несмотря на омонимию терминов «справедливое» и «несправедливое» (V. 5. 1130 b 1).

³ Мы уже встречались с этой опасностью соскользнуть по склону объединения отношений к другому, когда – вслед за Максом Шелером – противопоставляли в межличностном плане идею симпатии идее эмоционального слияния.

начает основополагающую черту всех институтов в той мере, в какой последние управляют распределением ролей, задач, преимуществ и невыгод между членами общества. Заслуживает внимания сам термин «распределение»: он выражает другую грань идеи разделения, когда первая грань – факт участия в некоем институте; тогда вторая грань касалась бы разделения частей, предназначенных для каждого в системе распределения. Иметь долю – это одно, получать долю – другое. И эти функции взаимозависимы. Ведь именно постольку, поскольку распределяемые части координируются между собой, об их обладателях можно сказать, что они участвуют в соответствующем обществе, рассматриваемом, по выражению Ролза, как предприятие по сотрудничеству. По-моему, на данной стадии нашего анализа следовало бы ввести понятие «распределение», дабы – с этической целью – обеспечить переход между межличностным уровнем и общественным уровнем. Важность понятия «распределение» состоит в том, что оно разводит участников мнимых споров об отношениях между индивидом и обществом. В русле социологизма и в духе Дюркгейма общество всегда считается чем-то бóльшим, нежели сумма его членов; на пути от индивида к обществу непрерывность отсутствует. И наоборот, в русле методологического индивидуализма ключевые понятия социологии обозначают не больше, чем вероятность, что индивиды поведут себя определенным образом¹. С помощью идеи вероятности удается избежать всякого овеществления и, в конечном счете, всякой онтологии социальных реалий. Концепция общества как системы распределения преодолевает термины противопоставления. Институт как регулирование распределения ролей, а, стало быть, как система, есть нечто гораздо большее и иное, нежели индивиды как носители ролей. Другими словами, их отношения не сводятся к терминам отношений. Но отношения, к тому же, не образуют дополнительных единиц. Институт, рассматриваемый как правило распределения, существует лишь постольку, поскольку индивиды принимают в нем участие. И такое участие, в смысле «взятия доли», подвергается вероятностным анализам, применяемым только по отношению к индивидуальному поведению. Целью настоящего исследования не является дальнейшее продвижение по пути эпистемологической дискуссии. Этот краткий экскурс в чуждую мне сферу имел целью

¹ Выше мы уже встречались с данным Максом Вебером определением господства, сконцентрированного в государстве: «отношение господства людей над людьми, опирающееся на легитимное (то есть считающееся легитимным) насилие как средство». Оно вписывается в череду определений, где идея вероятности (по-немецки *Chance*) каждый раз избавляет от необходимости вводить отличающиеся друг от друга сущности индивидов.

лишь укрепить единственную важную для нашего исследования идею, а именно – что учет института соотносится с этической целью, взятой во всем ее объеме. Нет необходимости, чтобы между индивидом и обществом воздвигалась стена, препятствуя какому бы то ни было переходу из межличностного плана в план общественный. Всякая распределительная интерпретация института способствует сносу этой стены и обеспечивает связь между индивидуальными, межличностными и общественными компонентами нашего понятия «этическая цель».

Уточнив этико-юридические рамки анализа, мы можем дать название этическому ядру, общему для распределительной и компенсаторной справедливости. Это общее ядро есть *равенство* (*isotès*). Соответственно, несправедливое, зачастую рассматриваемое до справедливого, имеет синонимом *неравное*. Мы сожалеем по поводу неравного и порицаем его. Тем самым Аристотель продолжает великую греческую, а точнее – афинскую традицию, отмеченную именами Солон и Перикла. Но черта гения – по правде говоря, двойственная – в том, что он наделил философским содержанием идею, воспринятую в готовом виде из традиции. С одной стороны, Аристотель обнаруживает в равном характер срединности между двумя крайностями, которую переносит из одной добродетели в другую. По существу, где есть раздел, может быть «слишком» и «недостаточно». Несправедливый есть тот, кто берет слишком много в терминах преимуществ (и мы встречаемся с *pléonexia*, желанием иметь больше) или недостаточно много в терминах обязанностей¹. С другой стороны, он тщательно отграничивает ту разновидность срединности, то есть *пропорциональное равенство*, которая определяет распределительную справедливость. Непригодность арифметического равенства зависит, согласно Аристотелю, от природы личностей и распределяемых вещей. С одной стороны, личности в античном обществе имеют неравные доли (*axia*) в связи с неравными заслугами, впрочем, по-разному определяемыми различными институтами; с другой, сами доли – за пределами справедливости – неравны, следовало бы сказать, подвержены дикому разделению, как в войне и разграблении. В таком случае, распределительная справедливость

¹ Срединность «есть справедливое равенство, ибо, в каком действии возможно “больше” и “меньше”, в том возможно и справедливое равенство. Стало быть, если неправосудное несправедливо, то правосудное справедливо; именно так все и думают даже без рассуждения» (V. 6. 1131 а 12–13) [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 150]. Обращение к общественному мнению остается у Аристотеля константой. Не меньше к нему обращается и Кант, как мы увидим в ближайшем исследовании. Вот почему мы говорим о смысле справедливости.

состоит в том, чтобы сделать равными два отношения, в которых каждый раз участвуют личность и заслуга. Эта справедливость, стало быть, зиждется на отношениях пропорциональности, имеющих четыре термина: две личности и две доли¹.

Тем самым Аристотель поставил грандиозную проблему, к которой Ролз подступился заново: обосновать известную идею равенства, не опасаясь эгалитаризма. Наша проблема не в том, чтобы узнать, всегда ли равенство можно определять в терминах срединности, и не является ли идея пропорционального равенства гнездом неразрешимых трудностей; скорее, она в том, чтобы четко и убедительно сосредоточить силы на связи между справедливостью и равенством. Срединность и пропорциональное равенство в этом отношении касаются лишь вторичных методов, направленных на философское и этическое «спасение» равенства. *Равенство*, как бы его ни видоизменять, *является по отношению к жизни в институтах тем же, чем заботливость – в межличностных отношениях*. Заботливость дает «Я» – другого, лицо в значительнейшем смысле слова, как нас научил его распознавать Эмманюэль Левинас. Равенство предоставляет ему в качестве *vis-a-vis* другого, являющегося *каждым*. Здесь распределительный характер «каждого» переходит из грамматического плана в этический. Тем самым смысл справедливости ничего не убавляет от заботливости; он предполагает ее в той мере, в какой личность считается незаменимой. Зато справедливость добавляется к заботливости – в той мере, в какой полем применения равенства является все человечество.

В том, что известная двусмысленность, уже замечаемая вместе с введением идеи справедливости, глубоко затрагивает идею справедливости, нет сомнения. Идея справедливо распределенных долей, с одной стороны, отсылает к идее принадлежности, которая доходит до идеи бесконечного *взаимного долга*, что отчасти напоминает левинасовскую тему заложничества; с другой стороны, идея справедливо распределенных долей приводит – при самом смелом предложении – к идее, которую мы встретим у Ролза: к идее взаимного бескорыстия в заинтересованных отношениях одних к другим; в худшем случае она возвращает к левинасовской идее разделения.

¹ «Следовательно, право есть нечто соотносительное [то есть пропорциональное](...). Пропорция есть приравнивание отношений и состоит не менее чем из четырех членов» (V. 6. 1131 а 29–32) [Аристотель. Соч. Т. 4, с. 151].

ИССЛЕДОВАНИЕ ВОСЬМОЕ

«Я» и моральная норма

Из тезиса, предложенного в начале предыдущего исследования, с той или иной полнотой было развито только первое из образовавших его суждений, а именно – утверждение о приоритете этики перед моралью. Тем самым на основании единственного предиката «благой» были построены три фазы дискурса, движущегося от стремления к благой жизни – через заботливость – к справедливости. Этой трехчленной структуре предиката «благой» в применении к действиям рефлексивно соответствовала гомологичная структура *самооценки*. Цель настоящего исследования – обосновать второе суждение, а именно – то, что этическую цель необходимо подвергать испытанию нормой. Останется показать, каким способом конфликты, вызываемые формализмом, который сам совершенно неотделим от деонтологического момента, возвращают нас от морали к этике, но к этике, обогащенной переходом через точку нормы и включенной в ситуативное моральное суждение. Именно на связи между *обязательством* и *формализмом* сконцентрируется настоящее исследование – и не для того, чтобы в спешке изобличить слабости морали долга, а чтобы высказаться о ее величии, заходя настолько далеко, насколько нас может завести дискурс, трехчленная структура которого в точности дублирует структуру этической цели.

На первом этапе нашего нового пути цель «благой жизни» подвергнется испытанию нормой – без учета диалогической структуры самой нормы. Эта структура расположится в центре второго этапа как отзвук заботливости, характеризующей изначальное отношение – в этической плоскости – «Я» к другому, нежели «Я». В ходе третьего этапа мы продолжим исследование смысла справедливости, когда последний станет правилом справедливости, под эгидой морального формализма, распространяющегося с межличностных отношений на социальные и лежащие в их основании. В результате получается, что самоуважение, соответствующее в моральном плане самооценке из плана этического, достигнет своего полного смысла лишь по завершении третьего этапа, когда соблюдение нормы будет распространено на уважение к другому и к «самому себе как другому», и что это уважение будет распространено на всякого, у кого есть право ожидать своей справедливой доли при справедливом разделе. Самоуважение обладает той же сложной

структурой, что и самооценка. Самоуважение есть самооценка в режиме морального закона. Вот почему его триадическая структура гомологична структуре самооценки.

1. Стремление к «благой жизни» и обязательство

То, что мы отложили рассмотрение диалогического момента нормы, не означает, что перед взаимными действиями личностей мы располагаем какой-то моральной солипсизм. Необходимо напомнить, что «Я» не есть «я». Речь, скорее, идет о том, чтобы выделить момент *универсальности*, которая, на правах амбиции или притязания – мы это обсудим в Девятом исследовании – знаменует собой испытание нормой желания благой жизни. Соответственно, на ту же универсальность «Я» будет опираться и в рефлексивном плане. У нас есть прочные основания отрицать ее абстрактный характер в поисках нормы, которая не взидала бы на лица: и как раз эта абстракция подведет нас от первой конфигурации нормы ко второй. Зато мы не сможем сделать эту абстракцию солидарной с какой бы то ни было *эгологической* точкой зрения. Универсальное на этой стадии не есть, собственно говоря, ни вы, ни я.

Никоим образом не отрицая разрыва, осуществленного кантианским формализмом по отношению к великой телеологической и эвдемонистической традиции, мы считаем, что не годится выделять, с одной стороны, черты, посредством которых эта последняя традиция указывает на формализм, а, с другой, те, посредством которых деонтологическая концепция морали остается сопряженной с телеологической концепцией этики.

Если речь идет о предвосхищениях универсализма, имплицитных для телеологической перспективы, то не можем ли мы сказать, что установление Аристотелем критерия, общего для всех добродетелей – а именно, *mésotès*'а, среднего члена, срединности – ретроспективно наделяется смыслом начала универсальности? И когда мы сами, все еще следуя Аристотелю, задаем в качестве объекта для самооценки *способности*, такие, как инициатива действия, выбор посредством оснований, оценка целей действия, не придаем ли мы имплицитно универсальный смысл таким способностям, как *тому, благодаря чему* мы считаем их, а заодно и себя, оцениваемыми?¹

¹ Моральная теория Алана Гевирта в (Reason and Morality. Chicago University Press, 1978) зиждется на прояснении универсального измерения, связанного с признанием таких способностей у каждого. Если автор говорит здесь о «родовых» чертах, то происходит это не по отношению к родо-видовой классификации, а чтобы обозначить универсальный характер способностей, в силу которых мы признаем себя членами рода человеческого – или вида «человек» – в единственном смысле терминов «род» и «вид».

Аналогичным образом, когда, вслед за Хайдеггером, мы признали в *мойности* характер, «каждый раз» придаваемый самости, то не обозначает ли это «каждый раз» черту, которую можно назвать универсальной и благодаря которой мы можем писать: *das Dasein, das Selbst*? Неоспоримо, что универсальный аспект того, что мы – несмотря ни на что – называем экзистенциалами, не ставит под сомнение различие между двумя идентичностями – идентичностью от *ipse* и идентичностью от *idem*: благодаря тем универсалиям, какими являются экзистенциалы, мы как раз говорим: в качестве чего *ipse* отличается от *idem*, или, что равнозначно, в качестве кого *кто*? достоин уважения.

Но ведь если этика указывает на универсализм с помощью нескольких только что упомянутых нами черт, то и моральное обязательство к чему-то привязано в стремлении к «благой жизни». Эта укорененность деонтологического момента в телеологической цели становится очевидной благодаря месту, которое занимает у Канта понятие доброй воли в самом начале «Оснований метафизики нравов»: «Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения [*ohne Einschränkung*], кроме одной только *доброй воли*»¹.

В эту открывающую книгу декларацию включены два утверждения, и оба они сохраняют некоторую непрерывность между деонтологической точкой зрения и телеологической перспективой, вопреки разрыву в значении, о котором мы собираемся поговорить впоследствии. Первоначально предполагается, что «благой в моральном отношении» означает «безоговорочно благой», то есть благой безотносительно ко внутренним условиям и внешним обстоятельствам действия; если предикат «благой» сохраняет телеологический отпечаток, то уточнение «безоговорочно» возвещает о выведении из игры всего, что может лишить моральную отмеченность смысла прилагательного

¹ Кант И. Основания метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике. М., 2005, с. 229. Нам хотелось бы обратить внимание на то, что термины «оценка», «оценивать», «оцениваемый» в первом разделе «Основ», часто встречаются в соотношении с доброй волей. В этих терминах выражается укорененность не только в телеологической традиции, но и в повседневном моральном опыте; как и у Аристотеля, моральная философия у Канта не из чего не исходит; ее задача – не изобрести мораль, а извлечь смысл из факта моральности, как говорит Э. Вейль о философии Канта в целом; см. *Weil É. Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1970, p. 56–107.

«благой»¹. Второе утверждение: носителем предиката «благой» огнине является *воля*. Здесь тоже сохраняется известная непрерывность по отношению к этической перспективе: Кантово понятие воли можно приравнять к способности дать начало ходу вещей, определиться посредством оснований; мы говорили, что эта способность является объектом самооценки. Но воля в морали Канта занимает место, которое в этике Аристотеля отведено разумному желанию; желание познается по его цели, воля – по ее отношению к закону²; воля есть место вопроса «что я должен делать?» В более близком к нам словаре воля, похоже, выражается в актах дискурса, относящихся к семейству *императивов*, тогда как словесные выражения желания – включая счастье – представляют собой акты дискурса *оптативного* типа.

Мы вошли в пределы кантовской проблематики через королевский портал универсальности. Но самой по себе этой проблематики недостаточно для того, чтобы охарактеризовать мораль обязательства. С идеей универсальности неразрывно связана идея *принуждения*, характеризующая идею долга – и притом благодаря ограничениям, характеризующим конечную волю. На самом деле, по своему основополагающему составу, воля есть не что иное, как практический разум, в принципе, общий всем разумным существам; по своему конечному составу она эмпирически обуславливается чувственными наклонностями. Отсюда получается, что связь между понятием благой воли – вратами для доступа к деонтологической проблематике – и понятием действия, осуществленного ради выполнения долга, столь тесна, что два выражения

¹ Отфрид Хёффе во «Введении в практическую философию Канта (мораль, право и религия)» (trad. fr. de F. Rüegg et S. Gillioz, Fribourg, Albeuve, Suisse, Éd. Castella, 1985) называет «метаэтическим» это первое утверждение, которое превращает понятие безоговорочного блага в «необходимое и достаточное условие окончательного определения вопроса о благе» (р. 59). Это открывающее книгу утверждение я назову попросту этическим, дабы подчеркнуть его связь с этической целью. Кроме того, О. Хёффе прав, когда подчеркивает, что нормативная идея безоговорочного блага имеет такой обширный диапазон, что она покрывает две соседние области – личного *praxis* 'а, каким ограничиваются «Основания» и «Критика практического разума», и *praxis* 'а публичного, о которой речь идет только в части «Метафизики нравов», посвященной «учению о праве». Мы вернемся к этой теме в разделе «справедливость» данного исследования.

² Определение, данное Кантом воле в ее наиболее обобщенном смысле, отмечено этой соотнесенностью с нормой; в отличие от естественных явлений, иллюстрирующих действие законов, воля представляет собой способность действовать «согласно представлению о законах» (*Кант И. Критика практического разума*, с. 76); это определение типично для законодательствующего стиля, проходящего красной нитью сквозь все произведения Канта, как отмечает Симона Гуайяр-Фабр в работе «Кант и проблема права» [Goyard-Fabre S. Kant et le problème de droit]. Paris: Vrin, 1975.

становятся взаимозаменяемыми¹. Безоговорочно благая воля изначально является волей, подчиненной ограничениям. Безоговорочное благо принимает для нее форму долга, императива, морального принуждения. Весь критический маневр состоит в том, чтобы добраться от этого конечного удела воли к практическому разуму, понимаемому как самозаконodательство, как *автономия*. Лишь на этой стадии «Я» обретет первую опору своего морального статуса, без предвзвудков диалогической структуры, которая, не добавляясь к нему извне, развкртывает его смысл в межличностном направлении.

Не доходя до этой вершины, моральная рефлексия представляет собой кропотливое *испытание* кандидатов на звание безоговорочного блага, и, следовательно, в силу статуса конечной воли, на право категорического императива. В таком случае стиль морали обязательства можно охарактеризовать постепенной стратегией дистанцирования, очищения, исключения, по окончании которых безоговорочно благая воля будет приравнена к воле самозаконodательствующей, согласно верховному принципу автономии.

Если мы будем подходить к этой стратегии с точки зрения того, что тем самым отодвинуть в сторону, необходимо будет различать несколько стадий. На первой стадии склонность, знак конечности, отодвигается в сторону лишь в силу ее чисто эпистемической неадекватности по отношению к критерию универсальности. Для дальнейшего разбора важно отделить *эмпирическую* нечистоту склонности от упрямства, а, стало быть, и от виртуальной непокорности, которыми объясняется принудительный характер морального императива. Проблематику универсальности, вероятно, трудно отличить от проблематики принуждения из-за конечного состава воли. Но мы можем, по крайней мере, *представить себе* тот модус субъективной обусловленности, который

¹ Чтобы «разобраться в понятии доброй воли, которая должна цениться сама по себе и без всякой другой цели», необходимо «взять понятие *долга*. Это понятие содержит в себе понятие доброй воли, хотя и с известными субъективными ограничениями и препятствиями, которые, однако, не только не скрывают его и не делают его неузнаваемым, а, напротив, через контраст показывают его в еще более ярком свете» (Кант И. Критика практического разума, с. 63.). Здесь-то и происходит разрыв между критикой и здравым моральным смыслом: «При всем том в этой идее об абсолютной ценности простой воли, которой мы даем оценку, не принимая в расчет какой-либо пользы, есть нечто столь странное, что, несмотря на все согласие с ней даже обыкновенного разума, все же необходимо возникает подозрение: быть может, только безудержное сумасбродство лежит в основе и, быть может, мы неправильно понимаем намерение природы, которая предназначила разум управлять нашей волей. Попробуем поэтому рассмотреть [в оригинале: подвергнуть испытанию, *Prüfung*. – Прим. пер.] эту идею с этой точки зрения» (Кант И. Критика практического разума) / Пер. Л.Д.Б. под ред. В.М. Хвостова, с. 61.). Эта идея *испытания* и станет направляющей нитью для нашей реконструкции морали обязательства.

не нес бы печати антагонизма между разумом и желанием. В таком случае никакое осуждение не сможет вывести из игры склонность: только эмпиричность склонности в состоянии дисквалифицировать ее. Эту стадию можно превосходно выделить в кантовском методе. Она соответствует подчинению максим действия *правилу универсализации*¹. На самом деле, склонности могут подвергаться испытанию исключительно посредством перетолкования максим, то есть «основоположений, определяющих волю, от которой зависят многочисленные практические правила»². Фактически, как я мог бы в ходе действия узнать, адекватна ли оценка той или иной вещи абсолютной оценке благой воли, если я не поставлю вопрос: универсализуема ли максима моего действия? Приведенное здесь опосредование с помощью максимы предполагает, что если воля выдвигает сколько-нибудь обширный замысел, то в него потенциально включается *притязание на универсальность*, подвергаемое испытанию как раз правилом универсализации³. Необходимо признать, что охарактеризованное таким образом понятие максимы является беспрецедентным в телеологической традиции, вопреки замеченным нами выше следам универсализма. На самом деле, не притязание на универсальность, а внутренняя телеология у Аристотеля прежде всего характеризовала понятие «разумного желания», а затем, в нашем собственном анализе *praxis* 'а, – понятия практик, жизненных планов и нарративных единств жизни. Эти последние понятия, конечно же, можно переписать в словарь максим благодаря их сходству с обобщенным характером максим в плане феноменологии *praxis* 'а; но именно *испытание на универсализацию* наделяет максиму ее специфическим значением, в то время как это испытание впервые дает определение формализму, как о том свидетельствует наиболее обобщенная формулировка категорического императива: «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»⁴. На этой стадии никакое упорство склонности не принимается во внимание; только критерий универсализации делает явной неадекватность *притязаний* на универсализацию, сопряженную с максимой, в связи с *требованием универсальности*, вписанным в практический разум⁵.

¹ По удачному выражению О. Хёффе из его превосходного анализа максимы как «объекта универсализации» (Introduction à la philosophie pratique de Kant), максимы представляют собой регулярности, которые строит сам деятель, усваивая их.

² Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995, с. 143 / Пер. Н. М. Соколова.

³ О Кантовом понятии максимы кроме О. Хёффе см.: Carnois B. La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté. Paris. Éd. du Seuil, 1973, p. 137–139 et *passim*.

⁴ Кант И. Критика практического разума, с. 83.

⁵ В ближайшем исследовании мы поставим под сомнение эту привилегию, пожалованную Кантом правилу универсализации и узкой его версии, выражаемую им исключительно в терминах непротиворечивости.

Только на втором и третьем этапах расщепления мораль обязательства обретает черты, радикальнейшим образом противопоставляющие ее этике, основанной на стремлении к «благой жизни». В предыдущем анализе мы отделили универсальный план от принудительного аспекта долга, вопреки их тесной взаимосвязи в структуре конечной, то есть эмпирически обусловленной, воли. Принудительный аспект, в свою очередь, заслуживает особого рассмотрения в той мере в какой именно он обуславливает форму *императива*, в которую облекается правило универсализации. Но ведь если рассмотреть императив с точки зрения теории актов дискурса, то он ставит специфическую проблему: помимо условий успеха (задается ли на самом деле заповедь в соответствии с допускающими ее условиями?), акты дискурса подчиняются условиям удовлетворения (последовало ли за заповедью ее выполнение или нет?)¹. Эти отношения между заповедью и ее выполнением знаменуют собой новое различие между моральной нормой и этической целью. При этом примечательно, что в обыденном языке эта разновидность актов дискурса требует отчетливо противопоставленных друг другу говорящего и слушающего: один повелевает, другой вынужден слушаться из-за условия удовлетворения императива. Именно такую ситуацию Кант интериоризировал, поместив в одном и том же субъекте способность повелевать и способность подчиняться либо не подчиняться. Таким образом, получается, что склонность определяется способностью к неподчинению. Эту способность Кант уподобляет пассивности, которая неотъемлемо присуща склонности, из-за чего Кант называет желание «патологическим»².

В этом пункте трудно не принять классического обвинения в ригоризме: Кант якобы считал желание внутренне враждебным разумности³. До определенной степени мы можем сопротивляться

¹ О различии между условиями успеха и условиями удовлетворительности, см.: Vanderveken D. Les Actes de discours. Liège; Bruxelles: Mariaga, 1988.

² «В воле разумного существа, на которую оказывается патологическое воздействие, может происходить столкновение [*Widerstreit*] максим с им же признанными практическими законами» (Кант И. Критика практического разума / Пер. Н.М. Соколова. СПб., 1995, с. 135).

³ В действительности, Кант здесь как будто бы близок к Платону, когда различает часть души, которая повелевает, поскольку она разумна, и часть души, способную на бунт, поскольку она неразумна. Даже платоновский *thymos* [греч. дух, душа, жизнь. – Прим. пер.], помещенный в самый центр, имеет параллель в кантовском анализе волевого акта, который сам подразделяется на волю, обусловленную законом (*Wille*), и волю, способную колебаться между законом и желанием, и, на этом основании, помещенную в положение арбитра между ними: как раз это и означает *arbitrium*, ставшее у Канта *Willkühr*’ом [нем. – произвол. – Прим. пер.], что следует переводить попросту как «арбитр».

этому обвинению, проведя, подобно Канту, линию разделения в самих пределах семейства императивов и, как хорошо известно, проводя различие между категорическим императивом и императивами попросту гипотетическими, императивами умелости и императивами благоразумия. Подтверждается полная, можно сказать, принудительная гомологичность этого различения различению, вводимому критерием универсализации. Если мы принимаем, что императивная форма требуется структурой конечной воли, то категорический императив есть императив, успешно прошедший испытание на универсализацию.

Новизна, введенная принудительным характером обязательства, в полной мере эксплицируется лишь первыми *теоремами* и двумя *проблемами* из «Аналитики чистого практического разума». Теоретизации подвергается здесь то, что как раз исключается категорическим императивом, а именно – мотивация, свойственная прочим императивам¹. Тем самым мы переступаем через второй порог формализма: опосредование максимам не забывается, но субъективные максимы «скопом» сводятся к их единственному источнику – к «способности желать», а объективные максимы – к простой (*bloße*) форме законодательства².

Решающий порог расщепления пересекается вместе с идеей самозаконодательства, или *автономии*³. Речь идет не только о воле,

¹ В *Теореме I* высказывается, что принципы основываются лишь на том, что способность ощущать удовольствие или горе может служить максимой, но не законом. Роль возможной непокорности – «конфликта» – строго определяется конечным состоянием того, что до сих пор мы называли склонностью, а именно удовольствием и горем, возведенными в обуславливающие принципы суждения арбитра. *Теорема II* уравнивает по удовольствию и горю столь различные с феноменологической точки зрения аффекты, как приятность, удовлетворение, удовольствие, блаженство (лексикон аффектов обладает в этом отношении неожиданным богатством). Тем самым такая способность, как желание, унифицируется благодаря ее антагонистическому положению по отношению к упомянутым аффектам, и под ту же рубрику попадают себялюбие и личное счастье.

² «Все *материальные* практические правила полагают определяющее основание воли в *низшей способности желания*, и если бы не было чисто формальных законов ее, которые в достаточной мере определяли бы волю, то нельзя было бы допустить и *какую-либо высшую способность желания*» (§ 3, *Теорема II, Вывод*).

³ О. Хёффе с полным основанием характеризует автономию как «метакритерий», дабы отличить ее от правила универсализации, единственного критерия для «безоговорочного блага» (Introduction à la philosophie pratique de Kant, p. 127). Он отмечает происхождение идеи самозаконодательства у Руссо: «Подчинение закону, который предписывается, есть свобода» (Contrat social, livre I. Chap. VIII, процитировано Хёффе, p. 128). Тем самым автономия становится эквивалентом договора, заключаемого нами с собственной самостью: «Воля, законом для которой может служить одна лишь чистая законодательная форма максимы, есть свободная воля» (*Задача I*, с. 145). Эта связь между моральным формализмом и контракталистской традицией интересует нас тем больше, что мы найдем эту последнюю, когда будем говорить о формальных правилах справедливости. Относительно места автономии на «генеалогическом древе» различных понятий свободы у Канта см.: Carnois B. La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, p. 70 sq. et 191–193.

но и о свободе. Или, скорее, свобода обозначает волю (*Wille*) в ее фундаментальной структуре, а не в ее конечном состоянии. Диалектика «Критики чистого разума» смогла установить лишь мыслимый характер этой свободы. Вот как свобода обосновывается практически: прежде всего, в негативных терминах, через полную независимость от «естественного закона явлений в их взаимоотношении, а именно от закона причинности» (*Задача I*, с. 145), затем позитивно, как самодарование закона (*Теорема IV*). В автономии расщепление, судьбу которого мы постепенно исследуем, достигает наиболее радикального выражения; автономии противостоит *гетерономия* произвольного суждения, благодаря которому воля задает себе лишь «предписание для разумного следования патологическим законам» (*Теорема IV*, с. 150). В этой оппозиции – в этом *Widerstreit* – между автономией и гетерономией формализм достигает наивысшей точки; Кант фактически смог заявить: мораль располагается там, где «простая законодательная форма максим сама по себе служит определяющим основанием воли»¹. Разумеется, мы не вышли за пределы словаря императива; но мы некоторым образом преобразовали его: когда при автономии подчинение самому себе заменяет подчинение другому, оно утрачивает характер зависимости и покорности. Мы можем сказать, что подлинное подчинение и есть автономия.

Реконструкция, предшествующая Кантовому понятию моральности, была сведена к элементам, которых достаточно для того, чтобы охарактеризовать деонтологическую точку зрения в столкновении с телеологической концепцией этики: благая воля как безоговорочная детерминация блага, критерий универсализации, чисто формальное законодательство, наконец, автономия. Антагонизмы, характерные для кантовского обоснования, задавались согласно степеням логики исключения. Тем самым оппозиция между автономией и гетерономией предстала как конститутивная для моральной самости. Если рассуждать в духе кантианства, то позиция самозаконотворяющей самости не должна смешиваться с эгологическими тезисами. Как было сказано выше в обобщенных терминах, абстрактный характер этого первого момента триадической структуры моральности пропорционален степени универсальности, достигнутой моральным суждением вообще. Следовательно, принцип автономии притягивает к тому, чтобы избежать альтернативы монолога и диалога. Согласно положению Канта из «Оснований», мы наблюдаем весьма своеобразное развитие жанра, когда переходим от обобщенной формулировки категорического императива ко второй и третьей формулировкам, которые будут управлять вторым и третьим этапами нашего марш-

¹ Кант И. Критика практического разума, с. 136.

руга. Кант говорит, что этот переход происходит от «*формы, которая состоит во всеобщности*», к «*материи*», когда личности воспринимаются как самоцели, и отсюда – к «*полному определению всех максим*» понятием царства целей¹. «Продвижение – добавляет Кант – здесь осуществляется как бы посредством категорий *единства* формы воли (всеобщности ее), *множественности* материи (объектов, т. е. целей), и *целокупности* их системы»². Единство, множественность, целокупность, разумеется, являются категориями количества. Но лишь «некоторым образом» *единство* формы отличается от *множественности* материи. Это единство не есть единство одинокого *эго*. Это – единство *универсальности* желания, взятой в тот абстрактный момент, когда она еще не распределена между множественностью личностей. Такое чисто педагогическое, или психагогическое, продвижение («сохранить за моральным законом *доступ* к душам!») станет объектом дискуссии, проводимой по правилам, когда мы завершим рассмотрение формулировок моральности.

Перед тем, как перейти к автономии «Я» в его универсальном измерении, в режиме множественности, которое будет характеризовать наш второй этап, обозначим три «места», на которые – перед всякой внешней критикой, направленной против кантовской моральности – указывает сам Кантов текст, как совокупность мест виртуальной апории³.

Первое из этих «мест» имеет дело с природой «дедукции», относительно которой Кант заявляет, что он возвел ее в принцип автономии.

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума, с. 96–97]. Кант с настойчивостью подчеркивает, что каждая формула «сама собой объединяет в себе две других» (*Там же*, с. 96); он добавляет: «Но все же между ними есть различие, скорее, правда, субъективное, чем объективно-практическое, а именно оно служит для того, чтобы приблизить идею разума к созерцанию (по некоторой аналогии), и тем самым к чувству» (*Там же*, с. 96).

² [См.: Кант И. Критика практического разума, с. 97]. Преобладание первой формулы все-таки остается: «лучше в нравственном суждении действовать всегда по строгому методу и полагать в основу всеобщую формулу категорического императива: *поступай согласно такой максиме, которая в то же время может стать всеобщим законом*. Но если хотят в то же время *практически применить* нравственный закон, то очень полезно один и тот же поступок провести через все три названных понятия и этим путем, насколько возможно, приблизить его к созерцанию» (*Там же*, с. 97).

³ Кант намеренно не объясняет оригинальный вклад «Диалектики чистого практического разума» – при кропотливой реконструкции точно расположить момент наибольшего разрыва между деонтологической точкой зрения и телеологической перспективой. «Диалектика чистого практического разума» открывает, если можно так выразиться, новую тему *суверенного блага*. Под эгидой этого термина Кант задается вопросом о том, что полагается называть «целокупностью предмета чистого практического разума» (*Кант И. Критика практического разума*, с. 214), или же «безусловной целокупностью» этого предмета. Можно было бы сказать, что это новое вопрошание возвращает Канта в воды

Если, как и должно быть, мы понимаем под дедукцией – в юридическом смысле, *quaestio juris*¹, – восхождение к последним предположениям, то следует признать, что это восхождение останавливается на аттестации некоего факта, знаменитого *Factum der Vernunft* – «факта разума» – который вызвал столько комментариев. Конечно же, Кант фактически говорит, что лишь в связи с сознанием (*Bewußtsein*) мы пользуемся самозаконотворяющей способностью морального субъекта². Но это сознание является единственным доступом к той разновидности синтетического отношения, которое автономия устанавливает между свободой и законом. В этом смысле факт разума есть не что иное, как осознание нами этой изначальной связи. Со своей стороны, я охотно признаю в этом осознании специфическую форму, в которую облекается аттестация *кто?* в ее моральном измерении; иначе говоря, это – свидетельство, выносимое относительно практического статуса свободной воли³. Словарь Канта подтверждает это: в этом *factum* 'е – говорит Кант – «чистый разум у нас действительно проявляет себя [*sich beweist*] как практический»⁴; именно в данном весьма конкретном смысле сама автономия называется «аподиктически достоверным» фактом⁵.

аристотелевской телеологии. Некоторые выражения, например, следующее: «полное и совершенное благо как объект способности желания разумных конечных существ» (*Там же*, с. 216), наделяют эту интерпретацию некоторой надежностью. Но, кроме того факта, что не аналитическое, но синтетическое сопряжение между добродетелью и счастьем само по себе ставит специфическую проблему, которая, в свою очередь, выходит на еще более значительную проблему Постулатов практического разума, важно повторить вслед за Кантом, что «Диалектика» не разрушает того, что построила «Аналитика»: лишь для автономной воли открывается путь этой новой проблематики суверенного блага и счастья. Кроме прочего, поразительно, что, именно концентрируясь на природе «тождественной или не тождественной связи между добродетелью и счастьем», Кант не имел оснований пересекаться с Аристотелем на своем пути; среди предшественников он встречался только с эпикурейцами и стоиками (*Там же*, с. 217). Формализм моральности запрещал Канту ставить проблему суверенного блага в терминах динамики и цели, вопреки только что упомянутым выражениям, вроде бы весьма близким Аристотелю.

¹ *Лат.* – вопрос права. – *Прим. пер.*

² *Кант И.* Критика практического разума, с. 148.

³ Моя интерпретация близка к интерпретации О. Хёффе: «Термином «факт практического разума» Кант хочет указать, что мораль существует на самом деле» (*Introduction à la philosophie pratique de Kant.*, p. 136). И в дальнейшем: «Кант говорит о факте [*factum*] потому, что он рассматривает осознание морального закона как реальности, чего-то реального, а не выдуманного, не просто принятого» (*Op. cit.*, p. 137).

⁴ *Кант И.* Критика практического разума, с. 157.

⁵ Там же, с. 162. Впервые термин «факт разума» встречается в следующем контексте: «Но для того, чтобы рассматривать этот закон без ложных толкований как *данный*, необходимо заметить, что он не эмпирический закон, а единственный факт чистого разума, который провозглашается таким образом как первоначально законодательствующий разум (*sic volo, sic jubeo* [*лат.* – так хочу, так приказываю. – *Прим. пер.*])» (*Кант И.* Критика

отношения между моделью и копией, прообразом и отражением, миром чистого умопостижения и миром чувственным обосновывают аналогичное употребление понятия «природа» в первой второстепенной формулировке категорического императива, «как если бы благодаря нашей воле возник и естественный порядок»¹. По завершении испытания и просеивания конкурентов долга мы обретаем доверие, помещенное изначально под рубрику общего морального опыта. Но можно ли уподобить эту самоаттестацию самополаганию? Нет ли здесь, скорее, замаскированного под гордость утверждения автономии, признания определенной рецептивности, в той мере, в какой закон, обуславливая свободу, *искажает ее*?

Это подозрение находит некоторое подкрепление в трактовке «Критикой практического разума» *уважения*. В каком-то смысле может показаться преждевременным говорить об уважении до рассмотрения его согласно трехчленной системе моральности, в соответствии с различием, которое только что здесь было проведено между единством (или универсальностью), множественностью и целокупностью. Уважение, которое мы сделали эмблемой всего учения о моральности, сможет получить свое полное значение, лишь когда будет гарантирована его триадическая структура. Тем не менее, уважение обнаруживает свою странную природу именно на уровне принципа автономии, в наготе отношения свободы к закону, когда оно еще не начало относиться к личностям как к самоцелям². Эта

практического разума, с. 148). Отметим и другие выражения: «доверенность [*Creditiv*] морального закона», «достоверность [*Sicherung*] его проблематического понятия свободы» (*Там же*, с. 162–163). Еще сказано, что этот факт имеет «исключительно практическое значение» (там же, с. 164), и что он «не объясним из каких бы то ни было данных из чувственного мира» (*Там же*, с. 158). Правда, Кант как будто бы отождествляет эту практическую аттестацию с подлинным проникновением в ноуменальный мир – вплоть до «сверхчувственной природы разумных существ вообще» (*Там же*, с. 158). Но без нижеследующей оговорки обойтись невозможно: чувственная природа, познаваемая только посредством законов практического характера, «есть не что иное как *природа, подчиненная автономии чистого практического разума*» (*Там же*, с. 158).

¹ [Там же, с. 159]. Об этих трудных текстах см.: *Henrich D.* Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft // *Prauss G.P.* [éd.], *Kant*, Köln, Kiepenheuer und Witsch, 1973, s. 223–224; см. также *Carnois B.* La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, p. 93–117).

² То, что уважение можно безразлично рассматривать под углом общей формулы категорического императива, являющегося не чем иным, как правилом универсализации, возведенным в принцип, или под углом второй формулировки этого принципа, когда учитывается множественность личностей, подтверждается с помощью подстановки текстов, в которых объектом уважения является моральный закон – либо личности; так, мы читаем, что «уважение всегда питают только к людям и никогда не питают к вещам» (*Кант И.* Критика практического разума, с. 187), тогда как выражение «уважение к моральному закону» встречается чаще всего. Это явное колебание объясняется тем фактом, что подлинной ставкой здесь является не *объект* уважения, а его статус как *чувства*, стало быть, переживания, по отношению к принципу автономии.

странная природа зависит от места уважения – как чувства – среди «*мотивов чистого практического разума*» (Аналитика. Гл. III). Уважение представляет собой движущую силу там, где в модусе пассивно получаемого переживания оно склоняет нас «сделать нравственный закон нашей максимой»¹.

Тем не менее примечательно, что Кант не ставил проблему отношений между характером квазиполагания «Я» через автономное «Я» и виртуальным характером переживания другого, полагаемого статусом уважения как мотива. Он показал, что трудность могла бы некоторым образом разрешиться прежде чем она будет сформулирована в этих терминах, благодаря *расщеплению* на две части самого переживания и приложению всех усилий к этому расщеплению. Идея о том, будто чувство запечатлевается в человеческом сердце одним только разумом, как будто бы гасит огонь, который не успел зажегся. Исходя из этого, все разыгрывается вокруг отправной точки, под сенью аффектов, между теми, кто продолжает считать желание патологией, и теми, кто основным признаком разума считает наличие его в чувстве, то есть в негативном – унижение себялюбия, а в позитивном смысле – почтение к могуществу разума в нас.

Это расщепление аффективной сферы на две части не может не касаться нашего исследования уз – как мы считаем, никогда не разрываемых – между моральной нормой и этической целью. Если самооценка, как мы признали, является благом, то рефлексивное выражение «благой жизни» как будто бы попадает под кантовский резак, отбрасывающий его по дурную сторону линии деления². Но вопрос для нас никогда не состоял в том, чтобы согласовать

¹ [Кант И. Критика практического разума, с. 187]. Настойчивость, с которой мы – вслед за О. Хёффе – проводим понятие «максимы», находит здесь дополнительное обоснование. Приравнивание максимы к мотиву является почти полным в следующем месте: «субъективное определяющее основание, то есть побуждение к этому поступку, так как он оказывает влияние на чувственность субъекта и возбуждает чувство, которое содействует влиянию закона на волю» (Кант И. Критика практического разума, с. 186).

² Моральное осуждение самолюбия (*Selbstliebe*) касается этого последнего в его двоякой форме: себялюбия (*Eigenliebe*), в смысле чрезмерного расположения к самому себе, и самомнения (*Eigendünkel*), или самодовольства (*Wohlgefallen*). Наиболее отчетливым текстом в этом отношении является следующий: «Это стремление делать самого себя по субъективным основаниям определения своего произвольного выбора [*Willkühr*] объективным определением воли [*Willen*] вообще можно назвать себялюбием, которое, если оно делает себя законодательствующим себялюбием и безусловным практическим принципом, можно назвать самомнением» (Кант И. Критика практического разума, с. 185). То, что мы называли самооценкой, как будто бы не ускользает от этого осуждения: «Все притязания высокой самооценки [*Selbstschätzung*], которые предшествуют согласию с нравственным законом, ничтожны и необоснованны» (Кант И. Критика практического разума, с. 185).

характер исследования Канта и Аристотеля. На самом деле, основной вопрос не в этом. Ведь совершенно легитимным будет видеть в Кантовой оценке вариант самооценки, успешно прошедший испытание критерием универсализации. Предвосхищая то, что мы скажем в дальнейшем о месте зла в деонтологической концепции моральности, мы можем сказать, что оказывается «сровненным с землей» и «униженным» тот вариант самооценки, который Кант называет *Selbstliebe* и который составляет у него всегда возможное и фактически обычное извращение¹. В этом смысле выведение «самолюбия» из игры исполняет по отношению к самооценке критическую функцию, а по отношению ко злу – функцию очистительную. Рискну сказать, что самолюбие есть самооценка, извращенная тем, что мы будем впредь называть склонностью ко злу². А уважение – это самооценка, просеянная через сито универсальной и принудительной нормы, словом, самооценка в режиме закона. Поэтому мы утверждаем, что наиболее опасная проблема, которую ставит уважение как *мотив*, представляет собой введение фактора *пассивности* в самое средоточие принципа автономии. Именно это характерное для уважения сочетание самополагания и самопереживания позволит нам в ближайшем исследовании поставить под вопрос независимость принципа автономии – самое ценное в деонтологической концепции моральности – по отношению к телеологической перспективе, иначе говоря, поставить под сомнение автономию автономии.

¹ Одно выражение Канта делает эту интерпретацию вероятной: напоминая о чувстве возвышенного (*Erhebung*), о позитивной стороне, противоположной чувству принуждения (*Zwang*) в противопоставляемом складывании уважения, он предлагает называть «субъективное воздействие на чувство (...) в отношении этого возношения *самоодобрением* [*Selbstbilligung*]» (Кант И. Критика практического разума, с. 191). Одно из оснований полагать, что критика *Selbstliebe* не рвет всех возможных связей с позитивной оценкой самости, обладающей автономией, зависит от многочисленных финалистских соображений, весьма ощущаемых в «Критике способности суждения», что соотносится с полным проявлением склонностей, конститутивных для природы человека: а ведь личность располагается на вершине иерархии этих склонностей, о чем мы напомним впоследствии по поводу «Опыта о радикальном зле». В посвященной мотивам главе из «Критики практического разума» читаем следующее: возвышает человека над самим собой «не что иное, как *личность*, то есть свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чисто практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит в то же время и к умопостигаемому миру» (Кант И. Критика практического разума, с. 196).

² Надо заметить, что здесь, как и в «Опыте о радикальном зле», Кант говорит о самолюбии как о склонности, наклонности (*Hang*), превращая склонности в наивысшее практическое условие.

Третье «место» виртуальной апории по отношению к значительному месту, отведенному автономии в «Аналитике», следует искать в «Опыте о радикальном зле», которым открывается «Религия в пределах только разума». Все, что стремится в этой работе реабилитировать желание и склонность, возводит тем самым к (свободному) и произвольному суждению исток всех расщеплений, продвижение которых мы проследили выше: неспособность эмпирической склонности пройти испытание на правило универсализации; противовопоставление патологического желания категорическому императиву; сопротивление склонности к гетерономии – принципу автономии. Если желание невинно¹, то зло следует располагать на уровне *формирования максим* прежде чем задаваться вопросом – несомненно, напрасно – о его истоках, объявляя их *непостижимыми*. Зло, в собственном смысле слова, является извращением, то есть переворачиванием порядка, заставляющего располагать уважение к закону выше склонности. Речь идет о злоупотреблении (свободной) волей, а не о пагубности желания (впрочем, и не об извращенности самого практического разума, что сделало бы человека демоническим, а не просто – осмелимся сказать – дурным)².

Опять все разыгрывается в плане максим. Но на сей раз речь идет о том, чтобы уделить место одной дурной максиме, которая была бы субъективным основанием всех дурных максим. В этой изначальной максиме и кроется *склонность (Hang)* ко злу. Разумеется, Кант прилагает все силы, чтобы отличить эту склонность ко злу от расположенности (*Anlage*) к добру, которую он считает неотъемлемо присущей уделу конечной воли, – и, следовательно, чтобы утвердить случайность этой склонности в масштабе человеческой истории. Тем не менее, склонность ко злу *вменяет* использование свободы, способность действовать, исходя из долга, словом, *способность* быть

¹ Принцип зла может находиться в чувственности и в проистекающих из нее склонностях, «ибо последние не имеют даже непосредственного отношения ко злу» (La Religion dans les limites de la simple raison. Trad. fr. de Gibelin. Paris: Vrin, 1968, p. 559; ср. Kant E. Euvres philosophiques. T. III, 1986 [VI, 34], p. 48).

² «Различие между благим человеком и человеком дурным должно с необходимостью обретаться не в различии мотивов, признаваемых ими в максимах (не в материи максим), но в их субординации (в их форме)» (La Religion..., p. 57; ср. éd. Alquié [VI, 36], p. 50). Примечательно, что Кант не задерживается на монотонном перечислении сетований, касающихся зловредности человека, но движется напрямую к наиболее утонченной фигуре зла, к той, где самолюбие становится мотивом чисто внешнего соответствия моральному закону – и как раз это определяет *законность* в ее противопоставлении моральности. Когда зло располагается в коварстве человеческого сердца, которое обманывается относительно подлинной природы своих намерений, зло предстает более утонченным, нежели если бы оно идентифицировалось просто по чувственной природе как таковой.

действительно автономным. Здесь наша подлинная проблема. Ибо даже если это такое использование свободы не посягает на принцип моральности, который остается автономией, оно все-таки ставит под сомнение ее осуществление, ее реализацию. Впрочем, эта необычная ситуация и открывает для религии пространство, отличное от морали – ибо религия, согласно Канту, не имеет другой темы, кроме *возрождения* свободы, то есть реставрации господства над свободой благого принципа. К тому же, вместе с этим рассмотрением способности к свободе (утраченной и обретаемой) на первый план возвращается способность к благу и злу, которую строго деонтологическая версия моральности заставила отступить на уровень второстепенный (Аналитика. Гл. II). Иначе говоря, вопрос о добре и зле возвращается вместе с вопросом о «субъективном основании использования свободы»¹.

Эта проблема касается непосредственно статуса автономии – из-за того самого аффекта, что представляется равнообъемным ее осуществлению. Здесь следует запомнить две идеи. Первая – весьма выразительно подчеркнутая Набером идея о том, что зло, соотносимое с формированием максим, необходимо мыслить в терминах *реальной оппозиции*, в смысле «*Опыта введения в философию понятия негативного величия*»¹. Но ведь именно в плане, где моральный закон сам является мотивом, склонность ко злу вырисовывается как «реальное отвращение» – по выражению Набера – то есть как

¹ [Кант И. Критика практического разума, с. 176]. Вынося вопрос о зле на уровень «расположений» (*Gesinnungen*), Кант присоединяется к телеологии «Критики способности суждения». Впрочем, он проходит по степеням этой телеологии в применении к человеческой природе в начале «Опыта о радикальном зле»: задатки к *животности*, к *человечности*, к *личностности* (См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 96). В той мере, в какой понятие задатка относится к сфере телеологии, словарь благого и дурного возвращается в наш контекст, правда, в совершенно ином смысле, нежели тот, что был отброшен из «Критики», в главе II «Аналитики». На самом деле, склонность ко злу реализуется здесь на уровне третьего задатка, определяемого в качестве «способности воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произвола» (Там же, с. 97–98). Но ведь он напоминает, что «Все эти задатки в человеке не только (негативно) *добры* (не противоречат моральному закону), но это и задатки *добра* (содействуют исполнению этого закона). Они *изначальны*, так как требуют для возможности человеческой природы» (Там же, с. 98). На этой-то территории задатков – с высокой целью! – и располагается понятие склонности ко злу: «Под склонностью (*propensio*) я понимаю субъективное основание возможности того или иного влечения...поскольку оно для человечества вообще случайно» (Там же, с. 99). Стало быть, склонность ко злу вписывается в более общую теорию задатков, как своего рода задаток во второй степени, задаток, глубоко укорененный для того, чтобы формировать максимы, отличающиеся от максим морального закона. Вот почему об этом можно говорить лишь в терминах *субъективного основания*.

«противоположный мотив, влияющий на свободную волю» (La Religion... Trad. Gibelin, p. 42). Стало быть, необходимо признать, что склонность ко злу поражает свободную волю в том самом плане, где само уважение является специфическим поражением, о котором мы говорили, поражением свободы законом. Как раз на этом основании зло является радикальным (а не изначальным): «Это зло *радикально*, так как оно подтачивает основание всех максим. Вместе с тем она как естественная склонность не может быть уничтожена человеческими силами» (La Religion... Trad. Gibelin, p. 58; ср. éd. Alquié [VI, 22–24], p. 33–34)².

Вторая важная идея: радикализуя зло, вводя создающую затруднения идею дурной максимы всех максим, Кант также радикализовал саму идею (свободной) воли – единственно тем фактом, что сделал ее местопребыванием реальной оппозиции источнику формирования максим. В этом зло служит индикатором высшей природы (свободной) воли. (Свободная) человеческая воля предстает носителем изначальной раны, поражающей ее способность выступать за закон или против закона; загадка истока зла отражается в тайне, касающейся актуального проявления свободы; склонность к свободе всегда «уже здесь» при каждом случае выбора, но она все-таки является максимой (свободной) воли: это столь же непостижимо, как и исток зла.

Из объединения этих двух идей следует предположение, которое отныне будет господствовать на протяжении всего рассмотрения моментов деонтологической концепции моральности: разве не из зла и не из непостижимого складывания (свободной) воли возникает, происходит *необходимость* для этики принять черты морали? Поскольку зло *существует*, цель «благой жизни» должна взять на себя испытание морального обязательства, которое мы могли бы переписать в

¹ Nabert J. Note sur l'idée du mal chez Kant // Essai sur le mal. Paris: PUF, 1955, p. 159–165. Набер здесь комментирует заметку Канта, которую мы читаем в La Religion... Trad. Gibelin, p. 41, n. 1 (ср. éd. Alquié [VI, 22–24], p. 33–34).

² Я не принимаю здесь во внимание того, что в «Опыте о радикальном зле» касается «исторического» и «разумного» истока этой склонности. Этот вопрос возвращает Канта на территорию стародавней дискуссии, контуры которой вычерчены конфликтом между Августином и Пелагием. Фактически мы видим, как Кант заботится о том, чтобы сохранить кое-что из августинианской традиции – превращая склонность ко злу в квазиприроду и прямо-таки объявляя склонность ко злу *врожденной* – при сохранении намеренно пелагианской позиции! Зло некоторым образом вновь и вновь начинается с каждым дурным поступком, хотя, если рассуждать иначе, оно всегда уже здесь. Этот акцент на вопросе об истоках несет ответственность за, как правило, враждебный прием «Опыта»; он помешал распознать в нем подлинное величие – что великолепно удалось Карлу Ясперсу (Le mal radical chez Kant // Jaspers K. Bilan et Perspectives. Trad. fr. de H. Naef et J. Hersch, Desclée de Brouwer, 1956, p. 189–215) и Жану Наберу (Note sur l'idée du mal chez Kant.).

следующих терминах: «Действуй исключительно согласно максиме, гласящей, что ты можешь вместе с тем хотеть, чтобы *не было того, чего не должно быть*, а именно – зла».

2. Заботливость и норма

Точно так же, как заботливость не добавляется к самооценке и звание, уважение, воздаваемое личностям, не составляет морального принципа, чуждого по отношению к автономии самости, а развертывается – в плане обязательства, в плане правила – имплицитную диалогическую структуру.

Обоснование этого тезиса пройдет в два приема: сначала будет показано, благодаря каким связям норма уважения, воздаваемого личностям, остается сопряженной с диалогической структурой этической цели, то есть как раз с заботливостью. Затем мы установим, что уважение, воздаваемое личностям, в моральном плане находится в тех же отношениях к автономии, как заботливость к цели благой жизни – в плане этическом. Эта непрямая процедура сделает понятнее резкий переход Канта – во второй и вторичной формулировке императива – от обобщенной формулировки категорического императива к понятию личности как самоцели.

Подобно тому, как оценка благой воли как безоговорочно благой, по нашему мнению, обеспечивает переход от цели благой жизни к ее моральному преобразованию в принцип обязательства, так и *Золотое Правило* составляет формулу соответствующего перехода от заботливости ко второму Кантову императиву. Как было в случае с уважением, которое мы оказываем благой воле, Золотое Правило вроде бы составляет часть тех *endoxa*, права на которые заявляет этика Аристотеля, тех расхожих понятий, которые философу пришлось не выдумывать, а прояснять и обосновывать. Но что говорит Золотое Правило? Прочтем об этом у Гиллеля, иудейского наставника апостола Павла (*Talmud de Babylone, Shabbat*, p. 31a): «Не делай ближнему твоему того, что тебе не понравилось бы, если бы он сделал это тебе. Вот и весь закон; остальное – комментарии». Ту же формулировку читаем в Евангелии: «И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лк 6: 31)¹. Соответствующие друг другу заслуги негативной формы (не делай...) и формулы позитивной (делай...) уравнивают друг друга; запрет оставляет раскрытым весь веер не запрещенных вещей и тем самым уступает место моральному

¹ Аналогично у Матфея: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12).

изобретательству в порядке разрешенного; зато позитивная заповедь яснее обозначает мотив благоволения, побуждающий нечто сделать ради ближнего. В этом отношении позитивная формула сближается с заповедью, которую мы читаем в книге «Левит» (19:18) и которая воспроизведена в Евангелии от Матфея (22:39): «возлюби ближнего твоего как самого себя»; эта последняя формула, возможно, лучше предыдущих, обозначает родство между заботливостью и нормой. Зато формула Гиллеля и ее евангельские эквиваленты лучше выражают структуру, общую всем этим суждениям, а именно – высказывание некоей *нормы взаимности*.

Но наиболее примечательным в формулировке этого правила является то, что требуемая взаимность выделяется на фоне предположения об изначальной асимметрии между участниками действия – асимметрии, ставящей одного в позицию агента действия, а другого в позицию претерпевающего действие. Это отсутствие симметрии имеет грамматическую проекцию в противопоставлении между активной формой «делать» и пассивной «быть сделанным», а значит – претерпевать. Однако переход от заботливости к норме тесно связан с этой базовой асимметрией – в той мере, в какой именно к последней прививаются все пагубные сдвиги о взаимодействии, начиная с влияния и завершаясь убийством. В самом конце этого дрейфа норма взаимности как будто бы отделяется от порыва заботливости, чтобы сосредоточиться в запрете на убийство: «не убий»; связь между этим запретом и Золотым Правилom даже представляется в нем полностью стертой. Вот почему бесполезно восстановить промежуточные формы асимметрии в действии, предполагаемом Золотым Правилom, в той мере, в какой путь от заботливости к запрету на убийство дублирует путь насилия через фигуры не-взаимности в интеракции.

Удобный случай для насилия – чтобы не говорить «склонность к насилию» – заключается во *власти*, осуществляемой *над* одной волей со стороны другой. Трудно вообразить ситуации взаимодействия, когда один благодаря самому факту своего действия не осуществляет власти над другим. Будем настаивать на выражении «власть-над». Ввиду чрезвычайной двусмысленности термина «власть» важно различать выражение «власть-над» [pouvoir-sur] от двух других значений термина «власть», которыми нам приходилось пользоваться в предыдущих исследованиях. Мы называли *способностью-делать* [pouvoir-faire], или способностью к действию, имеющуюся у некоего агента способность стать автором своего действия – со всеми сопутствующими трудностями и апориями. Кроме того, мы называли *общей способностью* [pouvoir-en-commun] способность, которую

имеют члены некоего исторического сообщества, осуществлять нераздельным образом их стремление жить вместе, и мы тщательно отличали эту общую способность от отношений господства, в которых располагается политическое насилие – как насилие управляющих, так и насилие управляемых. *Власть-над*, привитая к изначальной асимметрии между тем, что некто делает, и тем, что делается по отношению к другому – иначе говоря, тем, что этот другой претерпевает – может считаться проявлением по преимуществу зла насилия. Легко проделать нисходящий путь от влияния, мягкой формы власти-над, до пытки, крайней формы злоупотребления. В самой области физического насилия как злоупотребления силой над другим обличья зла бесчисленны: от простого использования угрозы, проходя через все степени принуждения, вплоть до убийства. В этих разнообразных формах насилие эквивалентно уменьшению или разрушению способности другого к действию. Но существует и нечто худшее: то, чего палач пытается достичь в пытке и порой – увы! – успешно достигает, есть самооценка жертвы, оценка, которую прохождение через норму возвысило в ранг самоуважения. То, что мы называем унижением – ужасной карикатурой на смирение – есть не что иное, как разрушение самоуважения, помимо разрушения способности-делать. Здесь как будто бы достигается само основание зла. Но насилие может маскироваться в языке как акт дискурса, стало быть, как действие; это удобный случай предвосхитить анализ обещания, который мы проведем в дальнейшем: не случайно Кант причисляет ложное обещание к основным примерам максим, не подчиняющихся сразу ни правилу универсализации, ни соблюдению различия между личностью-как-самоцелью и вещью-как-средством. Предательство дружбы, противоположное верности, не будучи равным пытке по ужасу, много говорит о коварстве человеческого сердца. Используя широкий взгляд на язык, Эрик Вейль, открывая великую работу «Логика философии», глобально противопоставлял насилие дискурсу. Аналогичное противопоставление без труда обнаруживается в этике коммуникации у Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля в обличье того, что можно было бы назвать отказом от наилучшего аргумента. В ином смысле, категория обладания обозначает громадную область, где несправедливость, причиненная другому, облекается в бесчисленные маски. В «Метафизике нравов» Кант наметил конфигурацию несправедливости на основании различия между *моим* и *твоим*; эта настойчивость может быть присущей конкретной эпохе, когда право собственности занимает чрезмерное место в юридическом аппарате, и, прежде всего, когда нарушение этого права вызывает

чрезмерную реакцию, которая выражается на шкале наказаний. Но мы не знаем политического или социального режима, где исчезло бы различие между моим и твоим, пусть даже в плоскости *habeas corpus*¹. В этом смысле категория обладания остается необходимой координатой в типологии несправедливости. Примечательное сочетание предательства в словесном плане и несправедливости в плане обладания можно назвать уловкой, порочной формой сра-зу и иронии, и сноровки. Происходит двойное злоупотребление доверием другого. Что же говорить об упорном сохранении форм сексуального насилия, от приставания к женщинам до изнасилования, проходя через мучения побитых женщин и истязаемых детей? В эту интимность отношения тела к телу исподтишка прокрадываются разные формы пытки.

Этот зловещий – и не исчерпывающий – беглый просмотр фигур зла в интересубъективном измерении, установленном заботливостью, имеет соответствие в перечислении предписаний и запретов, происшедших из Золотого Правила согласно разнообразным предписаниям для взаимодействия: не лги, не укради, не убий, не мучай. Всякий раз мораль отвечает на насилие. И если заповедь не может не облекаться в форму запрета, то происходит это как раз из-за зла: на все формы зла мораль отвечает *нет*. Тут, вероятно, кроется конечное основание, в силу которого негативная форма запрета непреодолима. Моральная философия признаётся в этом тем охотнее, что в ходе рассматриваемого нисхождения в ад примат этики над моралью не будет утерян из виду. В действительности, в плане этической цели заботливость – как взаимный обмен самооценками – является сплошь утвердительной. Эта утвердительность, которую вполне можно назвать изначальной, представляет собой скрытую душу запрета. Именно оно, в конечном счете, вооружает наше негодование, то есть наш отказ причинять другому *недостойное*.

Теперь займемся второй фазой нашей аргументации, а именно – тем, что уважение, воздаваемое личностям и постулированное во второй формуле Кантова императива², в моральном плане так же относится к автономии, как заботливость *относилось в этическом плане к цели «благой жизни»*. Однако особым качеством этой последней связи было то, что непрерывность между первым и вторым

¹ Судебный приказ о передаче арестованного в суд в соответствии с Законом о неприкосновенности личности. – *Прим. пер.*

² Читаем в кантовской формуле: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (*Кант И.* Критика практического разума, с. 90).

моментом этической цели свершилась ценой подлинного скачка, когда инаковость нарушает то, что Левинас называет «отделением» от меня; только этой ценой заботливость смогла *задним числом* предстать как развертывание цели «благой жизни». Но ведь у Канта дела как будто обстоят совершенно иначе: вторая формула категорического императива эксплицитно трактуется как развертывание общей формулы императива: «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»¹. В свете глубинной диалектики заботливости второй Кантов императив оказывается центром напряжения между двумя ключевыми терминами: человечеством и личностью как самоцелью. Идея человечества как сингулярный термин введена в продолжение абстрактной универсальности, управляющей принципом автономии невзирая на лица; зато идея личностей как самоцелей требует, чтобы принималась в расчет множественность личностей, однако без того, чтобы эту идею можно было бы довести до идеи инаковости. И все-таки в эксплицитной аргументации Канта все нацелено на то, чтобы поставить в привилегированное положение непрерывность, гарантируемую идеей человечества, с помощью принципа автономии и за счет невысказанной прерывности, которой отмечено внезапное введение идеи самоцели и личностей как самоцелей.

Чтобы выявить это напряжение, скрытое в кантовском высказывании, кажется уместным опираться на Золотое Правило – в той мере, в какой оно представляет простейшую формулу, обеспечивающую переход от заботливости ко второму Кантову императиву. Располагая Золотое Правило в этой промежуточной позиции, мы даем себе возможность рассматривать Кантов императив как формализацию Золотого Правила.

Фактически именно Золотое Правило с самого начала задает новую сферу, в которой стремится утвердиться формализм. То, что Кант называет *материей*, или *множественностью*, является именно тем полем взаимодействия, где некая воля осуществляет власть-над другим, а правило взаимности реагирует на изначальную асимметрию между агентом и претерпевающим воздействие. В применении к правилу взаимности, которое уравнивает агента и претерпевающего воздействие, процесс формализации тяготеет к тому, чтобы повторить в этом новом поле множественности испытание правилом универса-

¹ [Кант И. Критика практического разума, с. 83]. Выше мы упоминали тексты «Основ...», согласно которым объяснение происходит сообразно нити категорий: «Единства формы воли (всеобщности ее), *множественности* материи (объектов, то есть целей) и *целостности* их системы» (Кант И. Критика практического разума, с. 97).

лизации, обеспечившим триумф принципа автономии. Именно здесь в игру вступает понятие *человечества*, наложенное на полярность агента и претерпевающего воздействие. В этом отношении понятие человечества можно считать множественным выражением требования универсальности, которое главенствовало при выведении автономии, а, стало быть, для множественного развертывания самого принципа автономии. Введенное в качестве опосредствующего термина для разнообразия личностей, понятие человечества имеет следствием смягчение – вплоть до устранения – инаковости, которая является корнем этого самого разнообразия и драматизирует асимметричные отношения власти одной воли над другой, к чему и обращено Золотое Правило.

Это формализующее намерение, выраженное в опосредствующей идее человечества, предстает в явном виде, когда мы измеряем дистанцию, Канта по отношению к Золотому Правилу (которое, впрочем, он цитирует редко и всякий раз с некоторым пренебрежением). Это недоверие выражается в несовершенном формальном характере Правила. Последнее, несомненно, может считаться отчасти формальным – в том, что оно не говорит, что другой любит или ненавидит причиненное ему. Зато оно является несовершенно формальным в той мере, в которой ссылается на любовь или ненависть к этому: тем самым оно вводит нечто из порядка наклонностей. Испытание универсализацией осуществляется здесь в полной мере: оно устраняет любого кандидата, который не проходит своего теста. Здесь обнаруживаются все степени процесса очищения, осуществленного выше ради принципа автономии. Любовь и ненависть – субъективные принципы максим, которые, будучи эмпирическими, неадекватны по отношению к требованию универсальности; с другой стороны, любовь и ненависть виртуально являются желаниями, враждебными правилам, а, стало быть, вступают в конфликт между субъективным и объективным принципами. Кроме того, если мы учтем фактическую «зараженность» этими привязанностями, необходимо будет признать, что в правиле взаимности отсутствует различительный критерий, способный разрезать по живому эти привязанности и отличать законное требование от незаконного. Из этой критики получается, что никакая прямая связь между «Я» и другим не может быть установлена без указания того, что в моей личности и личности другого достойно уважения. Но ведь человечество, взятое не в экстенсивном, или перечислительном смысле суммы людей, а во всеохватном, или принципиальном смысле того, что оказывается достойным уважения, представляет собой не что иное, как уни-

версальность, рассмотренную с точки зрения *множественности* личностей: то, что Кант называет «объектом», или «материей»¹.

В этом отношении Кантово намерение не вызывает сомнений: тому, кто возразит, что идея человечества образует перегородку при непосредственной очной ставке между собой и другим, следовало бы ответить в духе Канта: если вы допускаете, что правило универсализации является необходимым условием перехода от этической цели к моральной норме на уровне ее первой составляющей, то для ее второй составляющей необходимо найти эквивалент универсального, требуемого для первой; этот эквивалент есть не что иное, как идея человечества; последняя представляет ту же диалогическую структуру, что и заботливость, но исключает из нее всякую радикальную инаковость, ограничиваясь доведением принципа автономии единства, осуществляемого невзирая на лица, до множественности. При этом такая плюрализация, внутренне присущая универсальному, регрессивно подтверждает, что «Я», рефлексивно подразумеваемое формальным императивом, не имело монологической природы, а было попросту равнодушным к различению личностей и – в этом смысле – способным вписываться в поле множественности личностей. Но ведь как раз это вписывание и представляет собой проблему. Если бы оно было самодостаточным, аргумент в пользу примата категорического императива – в его общей формулировке – по отношению ко второй формулировке императива сводился бы к тому, чтобы избавиться от всякого своеобразия уважения, причитающегося личностям в их разнообразии.

Здесь-то понятие *личности* как самоцели и уравнивает с понятием *человечества* – в той мере, в какой оно вводит в саму формулировку императива различие между «твоей личностью» и

¹ Этот переход от единства к множественности находит опору в телеологии «Критики способности суждения», упомянутой выше в связи с выкладками по поводу радикального зла, которые помещают предрасположенность к личности как к разумному и ответственному существу выше предрасположенности человека – как живого существа – к животности (La Religion... Trad. Gibelin, p. 45; ср. éd. Alquié [VI, 26], p. 37). Эту телеологию, основанную на понятии изначальной предрасположенности к благу в человеческой природе, нелегко полностью отделить от телеологии аристотелевского типа, которая остается укорененной в антропологии желания. В этом отношении фактический кантовский разрыв, возможно, не столь радикален, как тот, к какому стремился Кант, полагавший, что осуществил его. Наша критика Критики найдет здесь одну из точек применения. Одним из следствий кризиса, открытого моральным формализмом, будет новое введение чего-то вроде «родовых благ» или «социальных благ» на уровне условий осуществления свободы и моральных принципов. Без этого добавления чисто телеологических понятий не видно того, что «материальная» идея человечества добавляет к «формальной» идее универсальности.

«личностью всякого другого». Множественность приходит только вместе с личностью. Это неуловимое напряжение в рамках формулировки, которая кажется аналогичной, остается замаскированным из-за того факта, что испытание на универсализацию, свойственную позиции автономии, происходит вместе с устранением противоположной максимы: *никогда* не относиться к человечеству *просто как к средству*. Не был ли принцип полезности первым претендентом на положение «безоговорочно благого», устраненным с первых же страниц «Основ...»? Но параллелизм аргумента маскирует тайную прерывность, вводимую самой идеей личности как самоцели. Нечто новое говорится, когда понятия материи и объекта долга идентифицируются с понятиями самоцели. То, что здесь сказано нового, состоит как раз в том, что Золотое Правило выражало в плане народной мудрости, прежде чем просеяться сквозь сито критики. Ибо проясняется и очищается здесь именно его глубинное намерение. Что же означает «относиться к человечеству в моей личности и к личности другого как к *средству*», если не осуществлять *над* волей другого ту власть, которая полна выдержки во влиянии, но распоясывается во всевозможных формах насилия и находит кульминацию в пытке? И что дает повод для этого соскальзывания к насилию для власти, которую одна воля осуществляет над другой, — если не изначальная асимметрия между тем, что делает некто, и тем, что он причиняет другому? Золотое Правило и императив уважения, воздаваемого личностям, имеют не только одно поле осуществления; кроме прочего, им свойственна одна и та же цель: установить взаимность там, где царит отсутствие взаимности. А прикрываясь Золотым Правилom, вновь пробивается неотъемлемо присущая заботливости интуиция подлинной инаковости, располагающейся у корней множественности личностей. Такой ценой объединяющая и унитарная идея человечества перестает представлять в качестве синонима универсальности, действующей в принципе автономии, и вторая формулировка категорического императива обретает всю свою оригинальность.

Поступая таким образом, учинили ли мы насилие над кантовским текстом? Оригинальность, отстаиваемая нами для идеи личности как самоцели, подтверждается текстами из «Основ метафизики нравов», которые предоставляют «доказательство», независимое от соотношения между личностью и самоцелью: «Но положим, что имеется нечто, *существование чего само по себе* обладает абсолютной ценностью, что как *цель сама по себе* могла бы быть основанием определенных законов; тогда в нем, и только в нем могло бы заключаться основание возможного категорического императива, то есть практического закона.

Теперь я утверждаю: человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе, а не только как *средство*

для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться *также как цель*»¹. Тем самым создается странный параллелизм между принципом автономии и принципом уважения к личностям: уже не на уровне содержания, а на уровне «доказательства». И точно так же автономия и понятие личности непосредственно *аттестуются* как самоцель. Выше мы заметили, что осознание автономии называется «фактом разума», то есть тем фактом, что мораль *существует*. Однако теперь Кант говорит, что мораль существует, потому что сама личность существует (*existiert*) как самоцель². Иными словами, мы всегда знали различие между личностью и вещью: вторую можно добыть, обменять, употребить; способ существования для личности состоит как раз в том, что ее невозможно добыть, использовать, обменять³. Существование обретает здесь сразу и практический, и онтологический характер: практический в том смысле, что именно в способе действовать, *относиться* к другому, подтверждается различие между модусами бытия; онтологический в том смысле, что предложение «разумная природа существует как самоцель» является экзистенциальным предложением. Если оно не говорит «бытие», то оно говорит «так-бытие». Это предложение, природу которого можно назвать онтико-практической, навязывает себя без посредников. Нам возразят, что это предложение находится во втором разделе «Основ...», а стало быть, до проведенного в третьем разделе сопряжения между ноуменальным миром и практической свободой; вот почему Кант замечает в сноске: «Это положение я выдвигаю как постулат. В последнем разделе приведены доводы в доказательство его»⁴. Но принадлежность разумных существ к умопостигаемому миру, не будучи объектом никакого *познания*, не делает никакого дополнения к постулированному здесь сопряжению между статусом личности и существованием как самоцелью: «проникая *мыслями* в умопостигаемый мир, практический разум вовсе не преступает своих границ, но он действительно преступил бы их, если бы захотел проникнуть в него с помощью *созерцания*, с помощью *ощущения*»⁵.

¹ Кант И. Критика практического разума, с. 89.

² К этой мысли Кант возвращается с настойчивостью: «Основание этого принципа таково: *разумное естество существует как цель сама по себе*. Так человек необходимо представляет себе свое собственное существование [*sein eignes Dasein*]» (Кант И. Критика практического разума, с. 90).

³ «... разумные существа называются *лицами*, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе, то есть как нечто, что не следует применять только как средство» (Кант И. Критика практического разума, с. 90)

⁴ Кант И. Критика практического разума, с. 90.

⁵ Там же, с. 115.

Удалось ли Канту в итоге отличить в деонтологическом плане, где оно располагается, уважение, причитающееся личностям, от автономии? И да и нет. Да, в той мере, в какой понятие *существования как самоцели* остается отличным от понятия *задавать самому себе закон*; соответственно, множественность, отсутствовавшая в идее автономии, вводится непосредственно вместе с идеей личности как самоцели. Нет, в той мере, в какой в таких выражениях, как «человек», «всякое разумное существо», «разумная природа», инаковости как бы препятствует развернуться стесняющая ее универсальность – с помощью идеи человечества¹.

Дабы выявить эту едва заметную несогласованность в рамках кантовского императива, не будет ли легитимным увидеть в этом императиве формализацию Золотого Правила, косвенно полагающего изначальную асимметрию, откуда исходит процесс виктимизации, которому Правило противопоставляет требование взаимности? И не будет ли столь же легитимным услышать за Золотым Правилom голос заботливости, требующий, чтобы множественность лиц и их инаковость не были перечеркнуты всеохватывающей идеей человечества?

3. От смысла справедливости к «принципам справедливости»

То, что правило справедливости выражает в плане институтов то же нормативное требование и ту же деонтологическую формулировку, что и автономия на додиалогическом уровне, а уважение к личностям – на уровне диалогическом и межличностном, не может удивить: настолько моральное видение мира запечатлевается *законностью*. Зато родство деонтологической концепции справедливости – которую мы, исходя из чувства справедливости, относящегося все еще к этической цели, вслед за Х. Перельманом, назовем *правилом справедливости* – требует отчетливого обоснования. Это родство следует убедительно аргументировать, если мы, в конечном счете, должны суметь понять, чем остается смысл справедливости, когда деонтология погрязает в возбуждаемых ею же конфликтах.

¹ Заметим чередование единственного и множественного числа в кантовских формулировках. Единственное число: «разумное естество существует как цель сама по себе». Множественное число: «разумные существа называются лицами, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе». К этому второму регистру относится идея *незаменимости* личностей, непосредственно выведенная из противопоставления между целью и средством: личности суть «*объективные цели*, то есть предметы, существование которых само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они должны были бы служить *только* средством» (Кант И. Критика практического разума, с. 90).

Вспомним то, что мы выяснили на страницах, посвященных смыслу справедливости в предыдущем исследовании. Мы говорили, что добродетель справедливости прежде всего сопрягается с институтами. А под институтами мы подразумевали разнообразные структуры желания жить вместе, которые обеспечивают этому последнему длительность, связность и особый характер. Отсюда возникает тема распределения, которую мы находим в «Никомаховой этике» в виде распределительной справедливости. И именно это понятие распределения мы увидим локализованным на стыке между этической целью и деонтологической точкой зрения. И опять-таки с этической целью сопрягаются идеи справедливого распределения и справедливых долей – под эгидой идеи равенства. Но если идея справедливой доли представляет собой наследие этики в морали, то наследие это обременено тяжелыми двусмысленностями, которые – с деонтологической точки зрения – необходимо вывести на чистую воду, даже если в конечном итоге их придется отослать к ситуативному суждению, проведенному с возросшей отчетливостью. Первая двусмысленность касается самой идеи справедливой доли, согласно которой акцент ставится на *разделении* между тем, что принадлежит одному при исключении другого, или на связи *сотрудничества*, которое этот дележ устанавливает или усиливает. Мы смогли завершить свои размышления о смысле справедливости, тяготеющем сразу и к смыслу взаимного долга, и к смыслу бескорыстной корысти. Мы увидим, что нормативная точка зрения выделяет второй смысл, склоняющийся к индивидуализму и преобладающий над первым, который больше хотелось бы назвать коммунитарным. Другая двусмысленность: если равенство является этической пружиной справедливости, то как обосновать этическое раздвоение справедливости, в зависимости от двух смыслов равенства: равенства простого, или арифметического, когда все доли равны, и равенства пропорционального, когда равенство есть равенство отношений, предполагающих четыре члена, но не равенство долей? Однако об отношениях между чем и чем идет речь? Что мы можем сегодня сказать для обоснования известных фактических неравенств во имя более сложного смысла равенства? Здесь опять-таки может решить норма, но какой ценой? Не произойдет ли это снова ради благоразумного расчета, жертвой которого станет смысл принадлежности? Однако основной завет, полученный моралью от этики, – сама идея *справедливого*, которая отныне рассматривается с двух сторон: со стороны «благого» как распространение заботливости на «каждого», невзирая на лица в обществе; со стороны «законного» – насколько кажется, что престиж справедливости как будто растворяется в престиже

позитивного закона. Именно забота о том, чтобы вывести на чистую воду эту основополагающую двусмысленность вдохновляет попытки устранить все телеологические опоры идеи справедливости и обеспечить ей чисто деонтологический статус. И как раз посредством формализации, весьма напоминающей ту, которую мы видели в предыдущем разделе в применении к Золотому Правилу, оказалось возможным предложить чисто деонтологическую интерпретацию справедливости. Исключительно о такой формализации речь и пойдет на следующих страницах.

Предвосхищая нашу окончательную аргументацию, мы можем объявить, что такая формализация достигает цели как раз в чисто *процедурной* концепции справедливости. Тогда вопрос будет состоять в том, чтобы узнать, не оставляет ли это сведение к процедуре остатка, требующего известного возвращения к телеологической точке зрения – не ценой отрицания формализующих процедур, а во имя требования, которому сами эти процедуры позволяют высказаться – в подходящий момент мы скажем, каким образом. Но право на эту критику следует получить, сопровождая по мере возможности процесс формализации идеи справедливости, из которой деонтологическая точка зрения извлекает свое величие.

Деонтологический подход не смог укорениться в институциональном поле, где идея справедливости применяется лишь в сочетании с контрактуалистской традицией, а точнее – с *фикцией* общественного договора, благодаря которому известной совокупности индивидов удастся преодолеть предполагаемое естественное состояние, чтобы достичь состояния правового. В этом столкновении между намеренно деонтологической перспективой в моральных делах и контрактуалистским течением мысли нет ничего случайного. Фикция договора имеет целью и функцией отделить *справедливое* от *благого*, заменив процедурой воображаемого раздумья всякую предварительную ангажированность, касающуюся того, что называют общим благом. Согласно этой гипотезе, предполагается, что именно договорная процедура порождает принцип или принципы справедливости.

Если именно здесь заключается основная ставка, то окончательным вопросом будет узнать, способна ли контрактуалистская теория заменить собой процедурный подход ко всякому основанию идеи справедливости, ко всякому убеждению, касающемуся общего блага для целого, для *politéia*¹, для республики или для *Commonwealth*. Можно было бы сказать, что договор в плане институтов занимает то же место, которое автономия занимает в основополагающем плане

¹ Греч. – государственное устройство. – Прим. пер.

моральности. А именно: свобода, в достаточной степени избавленная от оболочки наклонностей, задает себе закон, являющийся самим законом свободы. Но если автономию можно назвать фактом разума, то есть фактом, согласно которому существует моральность, то договор может быть лишь фикцией, конечно же, как мы сказали бы, фикцией основополагающей, но все-таки фикцией, потому что республика не есть факт – в отличие от сознания, рождающегося из смутного, но твердого знания о том, что лишь благая воля является безоговорочным благом – знания, всегда понимавшего и принимавшего Золотое Правило, которое уравнивает того, кто совершает действие и того, кто его испытывает. Но знают ли угнетенные на протяжении тысячелетий народы – тем знанием, что относится к сфере аттестации, – что они суверенны? Или же факт состоит в том, что республика пока еще не основана, что ее еще предстоит основать и что она никогда не будет на самом деле основана? Тогда остается фикция договора, направленного на то, чтобы приравнять деонтологическую концепцию справедливости к моральному принципу автономии и личности как самоцели.

Нерешенная загадка основания республики проходит красной нитью через формулировку договора как у Руссо¹, так и у Канта². У первого необходимо обратиться к законодателю, чтобы выбраться из лабиринта политики. У второго предполагается, но не обосновывается связь между автономией, или самозаконотворчеством, и общественным договором, благодаря которому каждый член множества покидает свою дикую свободу ради того, чтобы обрести ее в форме гражданской свободы в качестве члена некоего государства.

Именно этой нерешенной проблеме Ролз попытался дать решение, одно из наиболее значительных, что были предложены в

¹ Le Contrat social. Livre II. Chap. VII.

² В § 46 «Учения о праве» написано: «Законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа. В самом деле, так как всякое право должно исходить от нее, она непременно должна быть не *в состоянии* поступить с кем-либо не по праву» (Кант И. Критика практического разума / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. СПб., 1995, с. 354). И в дальнейшем в § 47: «Акт, через который народ сам конституируется в государство, собственно говоря, лишь идея государства, единственно благодаря которой можно мыслить его правомерность – это *первоначальный договор*, согласно которому все [*omnes et singuli*] в составе *народа* отказываются от своей внешней свободы, с тем чтобы снова тотчас же принять эту свободу как члены общества, то есть народа, рассматриваемого как государство [*universi*]; и нельзя утверждать, что государство или человек в государстве пожертвовал ради какой-то цели *частью* своей прирожденной внешней свободы; он совершенно оставил дикую, не основанную на законе свободу, для того чтобы вновь в полной мере обрести свою свободу вообще в основанной на законе зависимости, то есть в правовом состоянии, потому что зависимость эта возникает из его собственной законодательствующей воли» (Там же, с. 356).

современную эпоху¹. Если термин *fairness*², который мы переводим как *équité*, предлагается в качестве ключевого для понятия справедливости, то дело в том, что *fairness* характеризует изначальную ситуацию договора, из которой, как считается, происходит справедливость базовых институтов. Стало быть, Ролз полностью принимает идею изначального договора между свободными и рациональными личностями, заботящимися о том, чтобы продвигать свои индивидуальные интересы. Таким образом контрактualизм и индивидуализм идут рука об руку. Если бы попытка удалась, то чисто процедурная концепция справедливости не только избавилась бы от всевозможных предположений, касающихся блага, но и окончательно избавила бы справедливое от опеки со стороны блага, прежде всего, на уровне институтов, затем – распространившись на уровень индивидов и государств-наций, рассматриваемых как большие индивиды. Чтобы справедливо измерить антителеологическую ориентацию ролзианской теории справедливости, необходимо сказать, что его теория явно направлена лишь против одной частной телеологической версии справедливости, а именно – против версии утилитаризма, который на протяжении двух столетий преобладал в англоязычном мире и снискал в Джоне Стюарте Милле и Сиджвике наиболее красноречивых адвокатов. Платон и Аристотель дают здесь повод лишь для нескольких сносок внизу страницы. Утилитаризм фактически является телеологической доктриной – в той мере, в какой он определяет справедливость через максимизацию блага для наибольшего количества людей. Что касается этого блага в применении к институтам, то это – всего лишь экстраполяция принципа выбора, построенного на уровне индивида; согласно этому принципу, простым удовольствием, немедленным удовлетворением необходимо *пожертвовать* ради большего (хотя и более отдаленного) удовольствия или удовлетворения. Первая идея, которая приходит на ум, состоит в том, что между телеологической концепцией утилитаризма и деонтологической концепцией вообще зияет пропасть: при экстраполяции от индивида на социальное целое (как делает утилитаризм) понятие жертвы принимает устрашающие очертания: в жертву приносится не частное удовольствие, а целый социальный слой; утилитаризм, как утверждает французский ученик Рене Жирара, Жан-Пьер Дюпюи³, молчаливо предполагает жертвенный принцип, стремящийся легитимизировать стратегию козла отпущения⁴

¹ См.: Rawls J. *Théorie de la justice*.

² Англ. – честность. – Прим. пер.

³ Dupuy J.-P. Les paradoxes de *Théorie de la justice* (John Rawls) // *Esprit*. №1. 1988, p. 72 sq.

⁴ «Козел отпущения», «Le bouc émissaire» (1982) – одна из наиболее известных работ французского антрополога и литературоведа Рене Жирара (р. 1923). – Прим. пер.

Кантовским ответом будет, что тот, кому наименее благоприятствует неодинаковое социальное разделение выгод, не должен приноситься в жертву, поскольку он является личностью, а это – в русле жертвенного принципа – подразумевает, что к потенциальной жертве распределения следует относиться как к средству, а не как к цели. В каком-то смысле это еще и убеждение Ролза, как я постараюсь продемонстрировать в дальнейшем. Но если это и его убеждение, то отнюдь не его аргумент. А в счет идет именно последний. Вся книга представляет собой попытку сместить вопрос об основании к вопросу о взаимном согласии – а это сама тема всякой контрактуалистской теории справедливости. Ролзианская теория справедливости – без всякого сомнения, теория деонтологическая, ибо она противопоставлена телеологическому подходу утилитаризма, но такая деонтология не имеет трансцендентального обоснования. Почему? Потому что функция общественного договора состоит в том, чтобы выводить содержания принципов справедливости из честной (*fair*) процедуры без всякой предвзятости по отношению к мнимо объективным критериям справедливости, под страхом – согласно Ролзу – в конечном счете, вновь ввести некоторые предположения, касающиеся блага. Дать процедурное решение вопроса справедливого – такова заявленная цель «Теории справедливости». Честная процедура, направленная на справедливое устройство институтов – вот что на самом деле означает заглавие главы I «Справедливость как честность [*fairness*]».

Завершив эти предварительные рассуждения, рассмотрим ответы, которые Ролз дает на три следующих вопроса: благодаря чему обеспечивается честность в ситуации размышления, из которого может возникнуть согласие, касающееся справедливого устройства институтов? Какие принципы можно выбрать в этой придуманной ситуации размышления? Какой аргумент может убедить размышляющие стороны единодушно выбрать ролзианские принципы справедливости, а не, скажем, какой-нибудь вариант утилитаризма?

Первому вопросу соответствует предположение об *исходной позиции* и сопровождающая его знаменитая аллегория, *покров неведения*, не стоит слишком настаивать на не историческом, а гипотетическом характере этой позиции¹. Значительная часть размышлений Ролза

¹ В действительности, исходная позиция заменяет естественное состояние в той мере, в какой она представляет собой позицию равенства. Вспомним, что у Гоббса естественное состояние характеризовалось войной всех против всех и, как подчеркивает Лео Штраус, считалось состоянием, в котором каждый мотивирован страхом насильственной смерти. Стало быть, у Гоббса имеется в виду не справедливость, а безопасность. Руссо и Кант, не разделяя пессимистической антропологии Гоббса, описывают естественное состояние как беззаконие, то есть состояние без всякой возможности арбитража между противоположными притязаниями. Зато принципы справедливости могут стать предложением общего выбора, если и только если исходная позиция является честной, то есть равной. Однако честной она может быть только в гипотетической ситуации.

нацелена на условия, в каких исходную ситуацию можно назвать честной во всех отношениях. Притча о покрове неведения предназначена только для того, чтобы составить список подобных оговорок¹. Параллелизм, а также вышеотмеченное отсутствие сходства между Кантовым обоснованием автономии и общественным договором, объясняет сложность ответов, какие Ролз дает на вопрос о том, что индивиды должны знать под покровом неведения, дабы от их выбора зависело распределение выгод и невыгод в реальном обществе, где за правами стоят интересы. Отсюда первая оговорка: каждый партнер имеет достаточное знание общей психологии человечества в том, что касается основополагающих страстей и мотиваций². Вторая оговорка: партнеры должны знать, что относительно всякого разумного существа предполагается, что оно желает обладать, и притом первичными материальными благами, без которых осуществление свободы было бы бессодержательным притязанием. В этом отношении важно заметить, что самоуважение относится к упомянутому списку первичных благ³. Третья оговорка: поскольку выбор происходит между различными представлениями справедливости, партнеры должны обладать подходящей информацией, касающейся конкурирующих принципов справедливости. Они должны знать аргументы полезности и, само собой разумеется, ролзианские принципы справедливости, потому что выбор производится не между конкретными законами, а между глобальными концепциями справедливости⁴. Конкретно говоря, размышление состоит в том, чтобы наделить *рангами* альтернативные теории справедливости. Еще одна оговорка: все партнеры должны

¹ Идея следующая: «Среди основных черт этой ситуации – факт, что никто не знает своего положения в обществе, своей классовой позиции или своего социального статуса, а также никто не знает отведенной ему судьбы при распределении естественных способностей и талантов, например, ума, силы и т. д. Сам я дойду до постулирования того, что партнеры не знают собственных представлений о благе или своих конкретных психологических наклонностей» (*Rawls J. Théorie de la justice*, p. 38).

² Ролз откровенно признает, что его философская антропология весьма близка к юмовской из «Трактата о человеческой природе», книга III, в том, что касается конфликтных потребностей, интересов, целей и притязаний, включая «интересы Я, считающего, что его представление о благе заслуживает признания, и выдвигающего притязания в пользу этого представления, требуя их удовлетворения» (*Théorie de la justice*, p. 160). Ролз называет эти оговорки «контекстом применения [*circumstances*] справедливости» (*ibid.*, p. 22).

³ Здесь учитываются телеологические соображения, но с точки зрения размышляющих партнеров, а не в качестве положений самого договора; ср. § 15, «Первичные социальные блага как основа ожиданий». В дальнейших исследованиях мы вернемся к этому понятию ожидания.

⁴ Это одно из оснований, в силу которых в «Теории справедливости» принципы справедливости описываются и интерпретируются *раньше* систематического толкования исходной позиции.

обладать равными правами на информацию: вот почему представление альтернатив и аргументов должно быть публичным¹. И еще одна оговорка касается того, что Ролз называет стабильностью договора, – ожидание того, что он окажется принудительным для реальной жизни, какими бы ни были преобладающие обстоятельства.

Все эти предостережения свидетельствуют о трудности проблемы, которую предстоит разрешить, а именно: «установить честную [*fair*] процедуру таким образом, чтобы все принципы, относительно которых можно достичь согласия, были справедливыми. Цель состоит в том, чтобы использовать понятие чисто процедурной справедливости как основу теории». Исходная позиция должна не просто устранить все случайные эффекты, объясняемые как природой, так и социальными обстоятельствами, причем Ролз признает свою мнимую заслугу в выявлении количества этих случайных эффектов. Ожидание теоретика становится здесь чрезмерным: «поскольку партнеры не знают, что их разделяет, и раз уж все они являются одинаково разумными и помещенными в одну и ту же ситуацию, ясно, что всех их убедит одна и та же аргументация» (§ 24, р. 171)².

Теперь встает второй вопрос: *какие принципы* можно избрать под покровом неведения? Ответ на этот вопрос содержится в описании двух принципов справедливости и в их правильном упорядочении. Прежде чем излагать эти принципы, надо сказать, что это – принципы распределения. Предыдущее исследование детально ознакомило нас с этим понятием распределения и с его эпистемологическими импликациями, касающимися ложной альтернативы между трансцендентностью общества и методологическим индивидуализмом: понятие социального партнера удовлетворяет обоим требованиям в той мере, в какой правило распределения определяет институт как систему, и это правило существует лишь постольку, поскольку те, кому причитается вся совокупность долей, превращают институт в совместное предприятие по сотрудничеству (*cooperative venture*). Ролз не только принимает это предположение, но и распространяет его, выделяя его различные оттенки. Справедливость, будучи распределительной, на самом деле распространяется на всевозможные разновидности преимуществ, которые можно считать распределяемыми долями: на права и долженствования, с одной стороны, на выгоды и обязанности, с другой. Ясно, что, согласно Ролзу, акцент не следует ставить на самом

¹ Ролз в этом отношении говорит о «формальных оговорках, касающихся понятия справедливого» (§ 23), чтобы обозначить оговорки, действующие для выбора любого морального принципа, а не только для моральных принципов справедливости.

² И вновь: «Если кто-либо, по зрелом размышлении, предпочтет одно представление о справедливости другому, то его предпочтут все, и удастся добиться единодушного согласия» (*ibid.*).

значении распределяемых долей, на их *оценке как различных благ*, так как иначе вновь вводится телеологический принцип, а вследствие этого – открываются ворота для идеи разнообразия благ и даже для идеи несравнимых между собой конфликтов благ. Формализм договора имеет следствием нейтрализацию разнообразия благ в пользу правила распределения. Такой примат процедуры напоминает о том, что в кантовской детерминации принципа универсализации наклонности были вынесены за скобки. В очередной раз нам напоминают о различии между проблематикой автономии и проблематикой договора. Если первая может сослаться на факт разума – каким бы ни был его смысл – то со второй дела обстоят отнюдь не так, в той самой мере, в какой ее ставкой является распределение долей. И даже поскольку общество предстает в виде системы распределения, всякое разделение является *проблематичным* и открытым для одинаково разумных альтернатив; раз существует множество убедительных способов распределять выгоды и невыгоды, общество сплошь представляет собой консенсусно-конфликтный феномен; с одной стороны, всякое распределение благ можно оспаривать, и особенно, как мы увидим, в контексте неравного распределения; с другой же стороны, чтобы быть стабильным, распределение требует консенсуса, касающегося процедур арбитража между конкурирующими притязаниями. Принципы, которые мы теперь собираемся рассмотреть, касаются как раз этой проблематичной ситуации, порожденной требованием честного и стабильного распределения.

Ролз, как в прошлом Аристотель, на самом деле столкнулся с центральным парадоксом, который был введен уравнением между справедливостью и равенством. В этом отношении примечательно, что у Ролза, как и у Аристотеля, и, несомненно, у всех моралистов, именно скандальный факт неравенства приводит мысль в движение. Прежде всего, Ролз думает о неравенствах, затрагивающих изначальные шансы при вступлении в жизнь, о том, что мы можем назвать «стартовыми позициями» (*the starting places*)¹. Он думает, само собой разумеется, и о неравенствах, связанных с разнообразием вкладов индивидов в функционирование общества, о различиях в квалификации, компетентности, эффективности в реализации ответственности и т.д., о неравенствах, из которых не хотело исходить ни одно из известных обществ. Проблема в таком случае – как и у Аристотеля – в том, чтобы определить общество, где подобные неравенства были

¹ Весьма важно заметить, что с самого начала заслуга (*merit or desert*) отбрасывается – либо как разновидность изначальной удачи, либо как не обоснованное оправдание неравенств, касающееся стартовых позиций.

бы сведены к неизбежному минимуму. Но опять-таки, подобно тому, как единственная в своем роде процедура размышления в исходной позиции переводит на второй план разнообразие благ, сопрягаемых с распределяемыми вещами, так и равенство заключающих договор в выдуманной ситуации заранее снабжает неравенства, оговоренные условиями договора, печатью *fairness*, характерной для исходных позиций.

Это покровительство со стороны *fairness* не препятствует тому, что идея справедливости должна породить два принципа справедливости и что второй сам включает в себя два момента. Первый гарантирует равные свободы гражданства (свободы выражения, собрания, голосования, избрания на публичные должности). Второй же принцип применяется к вышеупомянутым неизбежным условиям неравенства; в своей первой части он постулирует условия, при которых некоторые неравенства следует предпочитать не только бóльшим неравенствам, но и эгалитарному распределению; в своей второй части он – насколько возможно – нивелирует неравенства, связанные с различиями по авторитету и ответственности: отсюда название «принцип различия»¹. Столь же важным, как и содержание этих принципов, является связывающее их между собой правило приоритета. Ролз говорит здесь о серийном, или лексическом, поряд-

¹ «Первое представление двух принципов является следующим: *Во-первых: каждая личность должна иметь равное право в чрезвычайно обширной системе одинаковых для всех базовых свобод, которая была бы совместимой с аналогичной системой для других. Во-вторых: социальные и экономические неравенства должны организовываться таким образом, чтобы сразу (а) можно было разумно дожидаться их использования ради выгоды каждого, и (б) их сопряжения с открытыми для всех позициями и функциями*» (Rawls J. *Théorie de la justice*, p. 91). И далее: «Второй принцип применяется, в первом приближении, к распределению доходов и богатства и к значительным линиям организаций, использующих различия в авторитете и ответственности [отсюда термин: принцип различия]. Если распределению богатств и доходов нет необходимости быть равным, то оно должно происходить к выгоде каждого, и в то же время позиции авторитета и ответственности должны быть общедоступными. Мы применяем второй принцип, сохраняя позиции открытыми, а затем, не переставая соблюдать эту оговорку, организуем экономические и социальные неравенства так, что каждый получает от них выгоду» (*ibid.*, p. 92). Можно задаться вопросом относительно весомости рассуждений, хорошо знакомых рыночной экономике при формулировке второго принципа. Признаём, что на экономическом уровне распределяемая сумма не является фиксированной заранее, но зависит от способа, каким она распределяется. Кроме того, различия в производительности происходят от способа упорядочения распределения. В системе арифметического равенства производительность может быть столь низкой, что даже самые обделенные станут еще более обделенными. Стало быть, существует порог, при котором социальные трансферты становятся контрпродуктивными. Именно в этот момент вступает в игру принцип равенства.

ке¹, атакуя с фронта как марксизм, так и утилитаризм. В применении к принципам справедливости серийный, или лексический, порядок означает, что «посягательства на базовые свободы, равные для всех и защищенные первым принципом, невозможно оправдать более значительными социальными или экономическими преимуществами»². Кроме того, лексический порядок действительно необходим между двумя частями второго принципа: те, кому менее всего благоприятствует экономический принцип, должны иметь лексический приоритет по отношению ко всем остальным партнерам. Именно это Ж.-П. Дюпюи («Парадоксы “Теории справедливости”» (Джон Ролз)») характеризует как противожертвенную импликацию принципа Ролза: того, кто может стать жертвой, не следует приносить в жертву даже ради общего блага. Тем самым принцип различия способствует отбору ситуации наибольшего равенства, совместимой с правилом единодушия³.

Это последнее утверждение приводит к третьему вопросу: на каких основаниях партнеры, помещенные под покров неведения, предпочтут эти принципы в лексическом порядке, а не какую угодно версию утилитаризма? Аргумент, занимающий важное место в «Теории справедливости», позаимствован из теории решения в контексте неопределенности; он обозначен термином *максимин* по той причине, что считается, будто партнеры избирают соглашение, максимизирующее минимальную часть. Аргумент приобретает всю силу в исходной позиции под покровом неведения. Никто не знает, каким будет его место в реальном обществе. Стало быть, рассуждают, исходя из простых возможностей. Но ведь договаривающиеся ангажированы по отношению друг к другу в силу договора, условия которого публично определены и единодушно приняты. Если два представления о справедливости находятся в конфликте и если одно

¹ Этот лексический, или лексикографический характер легко прокомментировать: первая буква любого слова – *лексически* первая в том смысле, что никакая компенсация на уровне последующих букв не сможет устранить негативного эффекта, происшедшего от помещения любой другой буквы на это первое место; такая невозможная замена наделяет первую букву бесконечной значимостью. Тем не менее, последующий порядок не лишен важности, так как последующие буквы образуют различие между двумя словами с одним и тем же началом. Лексический порядок придает всем составным частям некий удельный вес, не делая их взаимозаменяемыми.

² Rawls J. *Théorie de la justice*, p. 92.

³ Из этого различия между двумя принципами справедливости вытекает, что Ролз застревает между двумя группами противников. Справа его обвиняют в эгалитаризме (в приоритете по отношению к наиболее обделенным); слева же его обвиняют в легитимизации неравенства. Первой группе он отвечает: в ситуации произвольного неравенства преимуществам для наиболее обделенных угрожает сопротивление бедных или просто отсутствие сотрудничества с их стороны. Второй группе: более эгалитарное решение было бы отвергнуто единодушно, так как проиграла бы все.

из них делает возможной ситуацию, которую кто-либо может не при-
нять, а другое исключает эту возможность, то второе представление
победит. Теперь вопрос в том, чтобы узнать, до какой степени «транс-
исторический» пакт может *сплотить* «историческое» общество. Сам
факт постановки этого вопроса подтверждает, насколько предполага-
емый общественный договор, посредством которого считается, что
то или иное общество задает себе базовые институты, отличается
от автономии, в силу которой считается, что личная свобода задает
себе законы. Здесь надо предполагать не факт разума, а кропотливое
обращение к теории решения в контексте неопределенности. Именно
трудности, сопряженные с этой беспрецедентной ситуацией в теории
моральности, ставят принципиальный вопрос, который лучше было
бы назвать вопросом доверия: не в этическом ли смысле справедли-
вости рассматривается деонтологическая теория справедливости?
Иными словами: удастся ли чисто процедурной концепции справед-
ливости порвать узы, связывающие ее со смыслом справедливости,
предшествующим ей и сопровождающим ее на всем пути?

Мой тезис состоит в том, что эта концепция лучше всего спо-
собствует формализации смысла справедливости, который неперестан-
но предполагается¹. По признанию самого Ролза, аргумент, на котором
живется процедурная концепция, не позволяет создать независимую
теорию, но основывается на предварительном понимании того, что
означает несправедливое и справедливое, позволяющее определять
и интерпретировать два принципа справедливости, прежде, чем мы
сможем доказать – если это когда-нибудь удастся – что это именно
принципы, избранные в изначальной ситуации под покровом неве-

¹ В статье, специально посвященной «Циклу доказательства в “Теории справедливости” (Джон Ролз)» (Esprit. № 2. 1988, p. 78), я замечаю, что эта работа в целом подчиняется не лексическому порядку, предписанному в высказывании принципов, но порядку циклическому. Так, принципы справедливости оказываются определенными и даже разработанными (§ 11 и 12) до рассмотрения обстоятельств выбора (§ 20–25), следовательно, до тематического рассмотрения покров неведения (§ 24) и, что более существенно, до доказательства того, что лишь эти принципы являются разумными (§ 26, 30). Фактически – очень рано (§ 3) провозглашается, что принципы справедливости – те, «которые приняли бы свободные и разумные личности, желающие благоприятствовать собственным интересам и помещенные в изначальное положение равенства – данные принципы, согласно этим личностям, определяют основополагающие условия их ассоциации» (Rawls J. *Théorie de la justice*, p. 37). Тем самым предвосхищается не только критерий исходной позиции, но и его основные характеристики, а именно – что партнеры имеют интересы, но не знают, каковы они, а, кроме того, не интересуются интересами друг друга (*ibid.*). Таким образом, теория задается как целое, независимо от какого бы то ни было серийного порядка, влекущего за собой – как мы попытались сделать в нашей реконструкции – исходную позицию, формулировку принципов, подвергаемых рассмотрению, наконец, рациональный аргумент в их пользу.

дения. По правде говоря, Ролз никогда не отрицал своей претензии предоставить независимое доказательство истинности собственных принципов справедливости, но – более сложным образом – отстаивает для своей теории то, что он называет *продуманным равновесием* между теорией и своими «хорошо взвешенными убеждениями» (*considered convictions*)¹. В самом деле, такие убеждения должны быть хорошо взвешенными, так как если в некоторых явных случаях несправедливости (религиозная нетерпимость, расовая дискриминация) обычное моральное суждение представляется нам непреложным, то у нас гораздо меньше уверенности, когда речь идет о том, чтобы честно распределить богатство и авторитет. Нам необходимо, говорит Ролз, изыскать средство рассеять свои сомнения. Тогда теоретические аргументы играют ту же роль испытания, какую Кант отводит правилу универсализации максим². Весь аппарат аргументации тем самым можно рассматривать как постепенную рационализацию таких убеждений, когда последние затрагиваются предрассудками или ослабляются сомнениями. Эта рационализация состоит в сложном процессе взаимной подгонки убеждения и теории³.

¹ «Мы можем, между тем, обосновать конкретное описание исходной позиции иначе. А именно – рассматривая, согласуются ли избранные нами принципы с нашими хорошо взвешенными убеждениями относительно того, что есть справедливость, или же они продлевают их приемлемым способом» (*Rawls J. Théorie de la justice*, p. 46).

² «Мы можем (...) проверить ценность той или иной интерпретации исходной позиции через способность характеризующих ее принципов согласовываться с нашими хорошо взвешенными убеждениями и снабжать нас путеводной нитью там, где это необходимо» (*ibid.*).

³ «Под процессом подгонки, иногда при изменении условий заключения договора, а в других случаях при упразднении суждений и приспособлении их к принципам, я подразумеваю, что мы в конечном итоге найдем описание исходной позиции, которое в одно и то же время выражает предварительные разумные условия и приводит к принципам, согласованным с нашими хорошо взвешенными, должным образом «сокращенными» и переработанными убеждениями. Я называю это конечное состояние продуманным равновесием [*reflective equilibrium*]» (*Théorie de la justice*, p. 47). Книгу в целом можно считать поисками этого продуманного равновесия. Наша критика найдет отправную точку там, где «Теория справедливости» как будто бы находит собственное равновесие. Сразу же установим место дебатов: своего рода цикличности, которую поиски продуманного равновесия как будто бы предполагают, вроде бы угрожают центробежные силы, постулируемые контрактualистской гипотезой, с которой связал судьбу деонтологический подход. Согласно гипотезе покрова неведения, весь ход этого доказательства подчиняется искусственной и конструктивистской гипотезе, которую усиливает отстаивание равновесия в пользу теоретического аргумента. Можно ли примирить полную автономию аргумента с изначальным обещанием сохранить отношения подгонки [*fitness*] между теорией и практикой? Неудобным бременем всех контрактualистских теорий является то, что они образуются благодаря процедуре, которой не противоречат никакие принципы справедливости, – уже парадоксальным образом мотивирующие поиски независимого рационального аргумента.

По окончании нашего пути вырисовываются два вывода. С одной стороны, мы можем показать, в каком смысле попытка чисто процедурного обоснования справедливости в применении к базовым общественным институтам доводит до крайности притязание изъять деонтологическую точку зрения морали от телеологической перспективы этики. С другой же стороны, представляется, что именно посредством этой попытки лучше подчеркивается предел этой претензии.

Избавление деонтологической точки зрения от всякой телеологической опеки возникает благодаря полаганию Кантом критерия моральности, определяемого как требование универсальности. В этом смысле кантовский императив в его наиболее радикальной форме: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом», не касается ни формирования рациональной личной воли, ни даже полагания личности в качестве самоцели, но касается правила справедливости в его процедурной формулировке.

В этих трех моментах анализа универсалистское притязание этого правила имеет в качестве первого следствия формализм принципа; этот последний означает, что никакое эмпирическое содержание успешно не выдерживает испытания на критерий универсализации; тем самым формализм равносителен дистанцированию, за выражением которого можно следить в каждой из трех сфер формализма: дистанцирования от наклонности в сфере разумной воли, дистанцирования от отношения к другому просто как средству в диалогической сфере, и, наконец, дистанцирование от утилитаризма в сфере институтов. В этом отношении не нужно слишком подчеркивать, что исключение утилитаризма из исходной позиции имеет то же значение, что и два исключения, которые мы только что упомянули, и как бы надстраивается на основе этих двух предварительных исключений. Наконец, деонтологическая точка зрения трижды основана на принципе, который допускает сам себя: автономия в первой сфере, полагание личности как самоцели во второй, общественный договор в третьей. Здесь опять-таки необходимо настоятельно утверждать, что автономия управляет тремя сферами; идея личности как самоцели считается диалоговым выражением автономии; договор является ее эквивалентом в плане институтов.

Что же касается пределов, неотъемлемо присущих подобному предприятию по избавлению от деонтологической точки зрения, то они прочитываются в растущих трудностях, с которыми встречается самообоснование, предполагаемое таким избавлением. Эти трудности, как мне представляется, достигают особой критической точки в контрактуалистском варианте справедливости. Необходимо

вернуться к отправной точке – к принципу автономии. Последний может лишь сам дать себе право на существование. Отсюда в «Критике практического разума» сложный статус знаменитого «факта разума». Если мы – вместе с некоторыми комментаторами – признаём, что этот факт разума означает лишь то, что моральность *существует*, что она пользуется таким же авторитетом в сфере практического, что и опыт в сфере теоретического, то надо будет сказать, что это существование может быть лишь *аттестовано*, что эта аттестация отсылает к декларации, открывающей «Основы...», а именно, что «нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только *доброй воли*»¹. Но ведь это признание укореняет деонтологическую точку зрения в телеологической перспективе. Та же проблема и та же трудность – с утверждением, что личность *существует* как самоцель, что этот способ существования принадлежит к *природе* разумных существ. С незапамятных времен мы знаем, что мы не ищем для себя личность так, как вещь, что вещь имеет цену, а личность – ценность. Это практическое предварительное понимание представляет собой точную параллель аттестации факта разума в диалогическом плане практического разума. Именно здесь оказывается поучительным сравнение контрактуалистской гипотезы, на которую опирается теория справедливости, с двумя предыдущими модальностями аттестации. Получается, что в плане институтов договор занимает место, которое автономия отстаивает для себя в основополагающем плане моральности. Но если автономию можно назвать «фактом разума», то общественный договор как будто бы гарантируется фикцией, разумеется, основополагающей, но все-таки фикцией. Почему так обстоят дела? Потому ли, что в самоосновании политического тела отсутствует базовая аттестация, на которую ссылаются благая воля и личность как самоцель? Потому ли, что народы, на протяжении тысячелетий поработанные принципом господства, трансцендирующим их желание совместной жизни, знают, что они суверенны не благодаря некоему воображаемому договору, а благодаря желанию совместной жизни, о котором они *забыли*? Стоит этому забвению свершиться, как остается лишь фикция, существующая для того, чтобы приравнять договор к принципу автономии и к принципу личности как самоцели. Если же теперь движением в обратную сторону мы соотнесем это сомнение, касающееся фикции договора, с принципом автономии, то не рискует ли этот последний тоже оказаться фикцией, предназначенной для того, чтобы заполнить забвение основания деонтологии в *желании благой жизни с другими и для других в справедливых институтах*?

¹ Кант И. Критика практического разума, с. 60.

ИССЛЕДОВАНИЕ ДЕВЯТОЕ

«Я» и практическая мудрость: убежденность

Мы приступаем здесь к третьей части тезиса, управляющего исследованиями, которые мы посвящаем этическому измерению «Я»: мораль обязательства, как мы провозгласили, порождает конфликтные ситуации, где практическая мудрость, по нашему мнению, не имеет иного ресурса, кроме как прибегнуть – в рамках ситуативного морального суждения – к изначальной интуиции этики, то есть к видению и цели «благой жизни» с другими и для других в справедливых институтах. Сказав это, мы должны избежать двух недоразумений.

Прежде всего, речь не идет о том, чтобы добавить к этической перспективе и к моменту долга третью инстанцию, инстанцию гегелевской *Sittlichkeit*¹; и это – несмотря на дословные заимствования, которые мы сделаем из гегелевского анализа, касающегося как раз конкретного осуществления осмысленного действия. На самом деле, обращение к такой инстанции, к провозглашенной выше морали, вводит в игру понятие духа – *Geist* – которое, вопреки мощи, с какой он сочетает некую высшую понятийность с обостренным чувством действительности, показалось излишним в исследовании, сконцентрированном вокруг самости. Переход от обобщенных максим действия к ситуативному моральному суждению требует, по нашему мнению, всего лишь пробуждения ресурсов сингулярности, неотъемлемо присущих цели истинной жизни. Если моральное суждение развивает диалектику, о которой мы вскоре поговорим, то убежденность остается единственным имеющимся в нашем распоряжении ресурсом и никогда не составляет третью инстанцию, которую следует добавить к тому, что до сих пор мы называли этической целью и моральной нормой.

Следует развеять и второе недоразумение: в отсылке от морали к этике не следует видеть отказ от морали обязательства. Помимо того, что эта последняя непрестанно предстает перед нами как испытание иллюзий, касающихся нас самих и смысла наших склонностей, которые затемняют стремление к благой жизни, сами конфликты, возбуждаемые формальной строгостью, придают ситуативному моральному суждению истинную притягательность. Не пройдя через

¹ Нем. – нравственность. - Прим. пер.

конфликты, потрясающие практику, руководствующуюся принципами моральности, мы поддались бы соблазнам морального ситуационизма, который оставил бы нас беззащитными перед произволом. Нет более короткого пути, нежели через эти конфликты, чтобы достичь того чувства меры, благодаря которому ситуативное моральное суждение и воодушевляющая его убежденность становятся достойными называться *практической мудростью*.



ИНТЕРЛЮДИЯ

Трагизм действия

вновь посвящается Оливье

Чтобы вернуть конфликту место, которое все проведенные до сих пор анализы избегали ему отводить, нам показалось важным, чтобы прозвучал иной голос, нежели голос философии – будь она даже моральной или практической – один из голосов не-философии: голос греческой трагедии. От этого несвоевременного вторжения мы ожидаем шока, способного возбудить наше недоверие по отношению не только к иллюзиям сердца, но и к иллюзиям, рожденным из hybris¹ самого практического разума. Вскоре мы скажем, почему мы – подобно Гегелю, избрали «Антигону» а не, скажем, «Эдипа-царя», чтобы направлять это необычное обучение этического трагическим².

Вторжение трагического – в этой точке наших раздумий – обязано своим несвоевременным характером нефилософскому измерению. Последнее невозможно затемнить тем, что только что было названо обучением, которое производится трагическим. Совсем наоборот, из-за невозможности дать прямое и недвусмысленное наставление трагическая мудрость отсылает мудрость практическую к испытанию одним лишь ситуативным моральным суждением.

Пусть трагическое сопротивляется целостному «повторению» в дискурсе этики и морали: эту черту следует напомнить хотя и кратко, но твердо, из боязни, что философия попытается отнести к трагедии как к каменоломне, чтобы извлечь оттуда

¹ Греч. – гордыня. – Прим. пер.

² Софокл. Трагедии / Пер. С. В. Шервинского. М., 1958.

прекраснейшие блоки, а впоследствии – обработать их по своему усмотрению. Разумеется, темой трагедии на деле является действие, и впоследствии мы увидим, как Гегель подчеркивает это. Кроме того, трагедия является произведением самих действующих лиц и их индивидуальности. Но, как свидетельствует «Антигона» Софокла, эти действующие лица находятся на службе у неких духовных величин, которые не просто превосходят их, но и, в свою очередь, прокладывают путь архаическим и мифическим энергиям, также являющимся существующими с незапамятных времен источниками несчастья. Так, обязанность, принуждающая Антигону обеспечить своему брату погребение, сообразное обрядам, хотя он и стал врагом ее полиса, не просто выражает семейные права в столкновении с правами полиса. Связь сестры с братом, в которой не соблюдаются политические различия между другом и врагом, неотделима от службы низшим божествам, преобразующим семейные узы в мрачный договор со смертью. Что же касается полиса, защите которого Креонт подчиняет семейные узы, являющиеся также его узами, лишая погребения друга, ставшего врагом, то благодаря своему мифическому основанию и прочной религиозной структуре полис получает больше, чем политическое значение. Чтобы остановиться лишь на симптоме трагического, проявляющегося на поверхности текста и самого действия, совершенно несходные способы, с помощью которых два главных героя проводят черту между другом и врагом, между *philos* и *ekhtrós*, настолько перегружены смыслом, что эту практическую обусловленность невозможно свести к простой модальности выбора и размышления в том виде, как она была описана Аристотелем и Кантом. И страсть, которая толкает обоих героев на крайности, погружена на сумрачное дно мотиваций, не исчерпываемых никаким анализом моральной интенции: умозрительно не выражаемая теология божественного остепления сливается с выдвигаемым каждым недвусмысленным притязанием быть автором своих поступков, который только и несет за них ответственность¹. В результате получается, что целенаправленность трагического зрелища бесконечно превосходит всякую непосредственно дидактическую интенцию. Как известно, катарсис, не переставая быть прояснением, озарением, которое можно с полным основанием соотнести с пониманием интриги, не перестает быть и очищением,

¹ «Грехи [*hamartémata*] души затуманенной», (v. 1261) – слишком поздно восклицает Креонт. И, однако же, в дальнейшем: «Увы мне! Другому, раз я виноват, // Нельзя никому этих бед приписать». (v. 1317–1318). Об этой теологии, которую можно лишь продемонстрировать, см. мой давний анализ трагического в работе «Символика Зла. Философия воли» («La Symbolique du Mal. Philosophie de la volonté». T. II. Finitude et Culpabilité, Paris: Montaigne, 1960, 1988).

соразмерным глубине дна действия, которую мы на краткий миг измеряем; на этом основании катарсис невозможно вывести за его культовые рамки под эгидой Диониса, призываемого хором в одной из последних лирических од. Вот почему – если трагическое может косвенно обращаться к нашей способности рассуждать, то в той мере, в какой катарсис обращен непосредственно к страстям, он не ограничивается возбуждением, но предназначен очищать. Такая метафоризация *phobos*'а и *eleos*'а – страха и сострадания – представляет собой условие всякого собственно этического наставления.

Таковы черты, которыми отмечен нефилософский характер трагедии: противонаправленные мифические силы, дублирующие идентифицируемые ролевые конфликты; не поддающееся анализу переплетения принуждения судьбы и обдуманного выбора; очистительный эффект, производимый самим зрелищем, наблюдаемым посреди страстей, которые порождаются самим этим зрелищем¹.

И все-таки трагедия наставляет. Если, по существу, я выбрал «Антигону», то дело здесь в том, что эта трагедия говорит нечто уникальное о неизбежном характере конфликта в моральной жизни, а, кроме того, вычерчивает контуры некоей мудрости – трагической мудрости, о которой говорил Карл Ясперс² – способной сориентировать нас в конфликтах, чем мы займемся впоследствии, изучая формализм в морали.

Если трагедия «Антигона» еще может дать нам наставления, то это потому, что само содержание конфликта – вопреки утраченному и неповторимому характеру мифического фона, на котором оно возникает, и торжественному окружению празднования зрелища – сохранило неизгладимое постоянство³. Трагедия «Антигона» касается того, что – вслед за Стайнером – мы можем назвать агонистическим фоном человеческих испытаний, где бесконечно сталкиваются мужчина и женщина, старость и молодость, обще-

¹ Об этой странности трагического, которое невозможно повторить, пользуясь рациональными аргументами, выразительно напоминают Ж.-П. Вернан в «Напряжениях и двусмысленностях в греческой трагедии» (Vernant J.-P. et Vidal-Naquet P. *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte, 1986. Т. I, p. 21–40) и Джордж Стайнер в самом начале и на всем протяжении своей большой книги (G. Steiner. *Antigones*. Oxford: Clarendon Press, 1984).

² Jaspers K. *Von der Wahrheit*. München: Piper Verlag, 1947, p. 915–960. (Aubenque P. *La Prudence chez Aristote*, p. 155–177) проявляет внимание к *phronêsis* у у Аристотеля, о котором напоминает *phronein* «Антигоны».

³ Этот контраст вызывает настойчивое удивление Дж. Стайнера, значительная часть раздумий которого касается истолкований «Антигоны», в особенности, в XIX в., перед тем, как Фрейд отдал предпочтение «Эдипу-царю». Симона Фресс написала аналогичный труд на французском языке: Fraisse C. *Le Mythe d'Antigone*. Paris: Colin, 1973.

ство и индивид, живые и мертвые, люди и божественное. Признание «Я» достигается ценой напряженного обучения и приобретается в ходе длительного путешествия по этим неутрачивающим конфликтам, универсальность которых неотделима от их всякий раз непреодолимой локализации.

Когда этическое учится у трагического, ограничивается ли это обучение признанием – в форме установления – неуступчивого, не допускающего переговоров характера этих конфликтов? Необходимо вычертить срединный путь между непосредственным советом, который окажется весьма обманчивым, и смирением перед лицом неразрешимого. В этом отношении трагедия сравнима с предельным опытом, порождающим апории, которых не избежало ни одно из наших предыдущих исследований.

То, чему учит «Антигона» относительно трагической причины действия, фактически было замечено Гегелем в «Феноменологии Духа» и в «Лекциях по эстетике», а именно – узость угла вовлеченности каждого из персонажей. Возможно, вместе с Мартой Нуссбаум¹ следовало бы пойти дальше, в том направлении, которое, как мы увидим, не является настолько антигегельянским, как считает она, и разглядеть у двух главных героев стратегию уклонения от внутренних конфликтов и их причин. Именно к этой второй точке, еще более, чем к первой, можно будет привить трагическую мудрость, способную сориентировать мудрость политическую.

Представление о своих обязанностях по отношению к полису, создаваемое Креонтом, не только не исчерпывает богатства смысла греческого полиса, но и не принимает в расчет разнообразие и, возможно, неоднородность его задач. С точки зрения Креонта, оппозиция «друг–враг» замыкается в рамках узкой политической категории и не ведает ни оттенков, ни исключений. Эта узость взглядов отражается в его оценке всех добродетелей. «Благим» является лишь то, что служит полису, «дурным» – то, что ему вредит; «справедлив» лишь благой гражданин, а «справедливость» управляет только искусством управлять и быть управляемым. «Благочестие», представляющее собой важную добродетель, сводится на уровень гражданских уз, а боги нужны лишь для того, чтобы почитать граждан, павших за отечество. Именно этот обедненный и упрощенный взгляд на собственный полис приводит Креонта к гибели. Его запоздалая смена убеждений делает из него героя, получающего слишком поздний урок².

¹ Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness.

² Хор: «Увы! Ты правду [tèn dikèn] видишь слишком поздно». Впоследствии мы вернемся к смыслу урока, который не может ни исцелить, ни даже помочь.

Необходимо согласиться с Гегелем в том, что мировидение Антигоны не менее сужено и лишено внутренних противоречий, нежели мировоззрение Креонта. Ее способ делать выбор между *philos* и *ekhtros* столь же негибок, как и у Креонта; в счет идут лишь семейные узы, впрочем, превосходно сосредоточенные в «сестринстве». Опять-таки эти узы¹ лишены эроса, находящего убежище в Гемоне и прославляемого знаменитым хором в одной из его прекраснейших лирических од (v. 781–801). В предельном случае только мертвый родственник является *philos*-ом. Антигона тяготеет к этой пограничной точке. Законы полиса – законы, лишенные своего сакрального ореола: «Не Зевс его мне объявил, // не Правда, живущая с подземными богами // И людям предписавшая законы» (v. 450 сл.). Но хор прославляет другую Дике², не менее сумрачную: «Дойдя до крайнего дерзання, // О трон высокий правосудья // Преткнулась больно ты, дитя, // И платишься за грех отцовский» (v. 854–856). Главных героев противопоставляют друг другу именно ограниченные и однозначные взгляды на справедливость. Стратегия упрощенчества – как пишет Нуссбаум – которую запечатлевает одна лишь верность мертвым – «О склеп могильный, брачный терем мой...» (v. 892) – не делает Антигону менее бесчеловечной, нежели Креонта. В итоге, компания мертвых оставит ее без сограждан, лишенной поддержки со стороны богов полиса, без супруга и без потомства, и даже без друзей, чтобы оплакать ее (v. 880–882). Отдаляющаяся от нас фигура не просто страдает: она и есть страдание (v. 892–928).

Отчего же мы все-таки отдаем предпочтение Антигоне? Может быть, нас трогает в ней женская беззащитность? А может быть, из-за того, что, будучи крайним выражением ненасилия по отношению к власти, только она не причиняет насилия никому? А может быть, потому, что «сестринство» обнаруживает такое качество *philia*, которое не искажается эросом? Или потому, что в обряде погребения засвидетельствована связь между живыми и мертвыми, где обнаруживается граница политического, точнее говоря, предел тех отношений господства, которые сами не исчерпывают политических уз? Это последнее предположение находит опору в стихах, более всего отмеченных традицией; в «Феноменологии» Гегель цитирует их дважды: «Не знала я, что твой приказ всесилен // и что посмеет человек нарушить // закон богов, не писанный, но прочный. // Ведь не

¹ В этом отношении мы заметим странную связь между эросом и «высшими законами [*thesmón*] мира», которая вводит конфликт в самое средоточие божественного («То богини закон, // Всепобедной, святой Афродиты» – v. 795–799).

² Правду. – Прим. автора.

сцера был создан тот закон – // Когда явился он, никто не знает» («Антигона», в. 452–455). В каком-то смысле Антигона сама сузила эти неписанные законы до их траурных требований. Но, обращаясь к ним ради обоснования своих глубинных убеждений, она поставила предел, избличающий человеческий, слишком человеческий характер всякого института.

Обучение этического трагическим исходит из признания этого предела. Но поэзия не работает с понятиями. Главным образом, именно через последовательность лирических хоровых од (а также речей, вложенных в уста Гемона и Тиресия) вырисовывается отнюдь не наставление в самом что ни на есть дидактическом смысле термина, а обращение взгляда, и задачей этического будет продлевать его в своем собственном дискурсе. Празднование солнца в первой Оде есть празднование ока – «ока одного дня» – менее пристрастного, чем очи смертных¹. Чуть дальше – в афористической форме – звучит знаменитая декларация, открывающая Оду о человеке: «Много есть чудес [deina] на свете, человек их всех чудесней [deinon]» (в. 332–333). Следует ли, вместе с Мазоном, переводить deinon как «чудо»? На самом деле, слово deinon, многократно встречающееся в пьесе, имеет тот же смысл, что иногда во французском языке имеет слово «formidable»: то, что колеблется между чудесным и чудовищным². Более deinon, чем всякий другой человек, deinon в упомянутом двояком смысле слова, трагический герой. Еще дальше, когда судьба главных героев будет решена, не предупрежденный об этом хор сможет лишь простонать: «Но тем, которых потрясен // По воле божьей дом, // Не избежать сужденных бед, // Пока не сгинет род» (в. 584–585). И еще: «Мудрый молвит: тех, кто злое // Принимать привык за благо, // Приведут к злодейству боги, // Горе ждет их каждый час» (в. 612–613). Здесь трагическое обнаруживается в нефилософском измерении, о котором мы сказали. Перед лицом несчастья старики

¹ Нуссбаум подчеркивает выражение, которое хор относит к Полинику, а Мазон переводит как «сварливые раздоры»; но ведь греческий язык – при пристальном рассмотрении – подсказывает идею «двусторонних аргументов» (*amphilogon*, в. р. 111). И как раз для не человеческого ока ссора Полиника обнаруживает подобную амфиологию (Nussbaum M. *The Fragility of Goodness*, p. 71).

² Нуссбаум, которой я обязан этим предположением, отмечает, насколько, в конечном счете, амбивалентна похвала человеку: «Хитрость его и во сне не приснится; // Это искусство толкает его // То ко благим, то к позорным деяньям. // Если почтит он законы [dikan] страны, // Если в суде его будут решения // Правыми, как он богами клялся, – // Неколебим его город» (в. 365–369). Отметим еще несколько случаев, когда встречается термин *deinon*: «Но необорное [deina] Рока могущество» (в. 951). Об этом свидетельствует испытание Ликурга, покорившегося «игу» необходимости: «Так улеглось постепенно неистовство [deinon]» (в. 959).

из хора теперь будут лишь колебаться между двумя сторонами, вставая, скорее, на сторону Гемона и Тиресия. Обращаясь к Гемону: «Ты должен, царь, – коль мне сказать уместно, – внять и ему [речь идет о Гемоне]: обоих [diplè] речь прекрасна» (v. 724–726). Только похвала Эросу придает жалобе высоту взглядов, сравнимую с той, что была достигнута в гимне солнцу. Но на такой высоте могут удержаться лишь те, кто знают: «Мы же – смертные люди, род от смертных ведем» (v. 835). Хор может воспевать лишь память о поражениях, преследующих человека с незапамятных времен: Даная, Ликург, безымянная девушка, все парализованные, обездвиженные, окаменелые, выброшенные из прахис'а (v. 944–987). Единственный совет, которому еще можно последовать, прозвучит эхом увещевания Тиресия: «Нет, смерть уважь, убитого не трогай» (v. 1029). Корифей все-таки скажет слово, которое станет для нас ключевым, Креонту, восклицающему: «Мне тяжело уступать, но тяжки беды, // Которые стряснутся над упрямым», он ответит: «Тебе совет [euboulías], сын Менекея, нужен» (v. 1098). И после взывания к Вакху, в тоне оды к солнцу и оды к Эросу, сохраняющем высоту сакрального в скудости совета, хор вновь начинает бесполезную мольбу: «Увы, ты правду [tèn dikèn] видишь слишком поздно» (v. 1270). Последнее слово хора звучит с душераздирающей скромностью: «Мудрость [to phronein] – высшее благо для нас, // И гневить божество не дозволено. // Гордецов горделивая речь // Отомщает им грозным ударом, // Их самих поразив, // И под старость их мудрости [to phronein] учит [édidaxan]» (v. 1347–1353).

И каково же наставление? Последнее обращение к to phronein дает нам в этом отношении нить, которая заслуживает того, чтобы проследовать по ней к началу¹. Призыв «как следует поразмышлять» [euboulia] с упорством проходит через всю пьесу – как если бы «мыслить справедливо» было искомой парой к «снести тот ужас» [pathein to deinon] (v. 96)².

¹ Марта К. Нуссбаум, опираясь на «Лексикон Софокла» Эллендта, насчитывает в одной лишь пьесе «Антигона» пятьдесят случаев (из ста восьмидесяти в семи пьесах Софокла), когда встречаются термины, соотносящиеся с размышлением, исходя из корней *boul*, *phren*/*phron*. Сюда следует добавить *manthanein*, учиться, сопоставляемое с *phronein* в 1031–1032.

² Креонт не хочет, чтобы его учил *phronein* такой молодой человек, как Гемон (v. 727), который смеет ему сказать, что он утратил чувство *euphronein* (v. 747). Ведь Креонт тоже считает себя наставником как раз в справедливых мыслях (*euphronein*). Тиресию, спросившему: «Насколько разум [euboulia] выше всех богатств?», Креонт отвечает: «Настолько ж нам безумье [*mè phronein*] – враг великий!» (v. 1051). Слишком поздно Креонт признает свое безумие (*dysboulías*) (v. 1269). Хору остается произнести сентенцию: «Мудрость [to phronein] – высшее благо для нас», однако удары судьбы лишь «под старость их мудрости [to phronein] учат» (v. 1353). Цикл *phronein* замыкается.

Каким образом моральная философия ответит на этот призыв «справедливо мыслить», «как следует размышлять»? Если бы мы ожидали от трагического наставления эквивалента морального поучения, наше заблуждение было бы полным. Вымысел, придуманный по этому, содержит конфликты, которые Стайнер правильно считал не допускающими уступок и переговоров. Трагедия, взятая как таковая, порождает этико-практическую апорию, добавляющуюся ко всем, какими отмечены наши поиски самости; в частности, она добавляется к апориям нарративной идентичности, собранными в предыдущем исследовании. В этом плане одна из функций трагедии по отношению к этике состоит в создании промежутка между трагической и практической мудростью. Отказываясь дать «решение» конфликтам, изображенным в литературе как неразрешимые, трагедия, дезориентировав взгляд, обрекает человека прахис'а на переориентацию действия – на свой страх и риск – в направлении ситуативной практической мудрости, которая лучше всего отвечает мудрости трагической. Этот ответ, отсроченный торжественным созерцанием зрелища, превращает убежденность в «потустороннее» катарсиса.

Остается показать, как трагический катарсис, вопреки провату прямого совета, открывает путь моменту убежденности.

Этот переход от катарсиса к убежденности состоит, главным образом, в размышлении о неизбежном месте конфликта в моральной жизни. Именно на этом пути наши раздумья пересекаются с гегелевскими. И первое, что здесь следует сказать: если мы где-то и должны «отречься от Гегеля», то отнюдь не из-за того, как он рассматривает трагедию; ведь «синтез», за который очень любят упрекать Гегеля, так как он навязывает его всем разделениям, которые его философия гениально нашла или изобрела – этот синтез находится как раз не в трагедии. И – если возмещается какое-нибудь хрупкое примирение, то смысл оно получает лишь от подлинных примирений, встречающихся в «Феноменологии Духа» лишь на значительно более продвинутой стадии диалектики. В этом отношении мы не преминем заметить, что трагедия вспоминается лишь в начале долгого пути, занимающего всю главу VI, озаглавленную «Дух» [Geist] (что также указывает на то, что эта глава соответствует всему произведению в целом): подлинное примирение наступает лишь в самом конце этого пути, по завершении конфликта между судящей совестью и человеком действующим: это примирение зиждется на действительном отказе каждой стороны от пристрастности и приобретает ценность прощения, когда каждый действительно признан другим. Но ведь как раз такое примирение через отказ, такое прощение через признание трагедия – по крайней мере,

«Антигона» – произвести неспособна. Чтобы этические силы, которым служат главные герои, продолжали сосуществовать, приходится заплатить полную цену, исчезновением их конкретного существования. Так герои-жертвы драмы¹ не извлекают пользы из «достоверности “Я”», являющейся горизонтом воспитательного процесса, в который вовлекается самосознание.

Разбор трагедии в «Лекциях по эстетике» подтверждает и укрепляет этот диагноз. Здесь трагедия не располагается на том пути, который в «Феноменологии» ведет к «духу, обладающему достоверностью себя самого»; она просто противопоставляется комедии в плоскости родов поэзии. И вот, один из родов драматической поэзии, трагедия, отличается от комедии тем, что в трагедии индивидуальности, которые воплощают духовные силы (*die geistige Mächte*) и вовлекаются в неизбежное столкновение из-за определяющей их односторонности, должны исчезнуть в смерти; в комедии же человек благодаря смеху остается здравомыслящим свидетелем ничтожности целей, взаимно истребляющих друг друга². Если нам предстоит пойти по другому пути, нежели гегелевский, то

¹ В «Феноменологии Духа» трагическое представляет собой тот момент духа, когда гармоническое единство прекрасного города нарушается действием (*Handlung*), действием конкретных индивидуальностей, откуда и происходит конфликт между характерами. Это *Entzweiung* – раздвоение – имеет следствием раскол этических сил, «нависающих» над ними: божественное противостоит человеческому, город семье, мужчина женщине. В этом отношении самые прекрасные страницы – те, что предписывают сестре – женщине, не являющейся ни дочерью, ни матерью, ни супругой – охрану семейных уз, которые объединяют мертвых и живых. Предоставив брату погребение, Антигона возвышает смерть над природной случайностью. Но если во всем этом и есть какой-то смысл, то он не «для них», а «для нас». «Для них» – исчезновение в смерти; «для нас» – косвенный урок, преподанный этой бедой. Спокойное примирение, воспеваемое хором, не может занимать место прощения. Односторонность каждого из персонажей, в том числе и Антигоны, исключает такое взаимное признание. Вот почему Гегель переходит от «Антигоны» к «Эдипу-царю», в котором он видит трагедию неведения и самопризнания, сконцентрированную в одной и той же трагической индивидуальности. Самосознание делает здесь еще один шаг, но пока еще не доходит до того примирения, которое предлагается в конце главы VI. Чтобы заметить эту проблему, прежде всего необходимо пережить конфликт, связанный с культурой (*Bildung*), а это – конфликт «духа, отчужденного от самого себя» (*der sich entfremdete Geist*). Вот почему Гегель мог ожидать от трагедии лишь того, что она сама найдет в себе решение порождаемых ею конфликтов.

² «Если, таким образом, в трагедии через примирение выходит победительницей вечная субстанциальность, которая в борющейся индивидуальности устраняет только ее ложную односторонность, положительное же содержание ее устремлений представляет как нечто подлежащее сохранению в его утвердительном опосредствовании, уже не расколотом более, то в комедии, наоборот, верх остается за субъективностью в ее бесконечной самоуверенности» (Гегель Г. В. Ф Лекции по эстетике / Пер. Б. С. Чернышева, П. С. Попова, Ю. Н. Попова, А. М. Михайлова. СПб., 1999. Т. 2, с. 502).

точка разрыва будет не там, где ее располагают слишком часто, как если бы Гегель навязывал конфликту теоретическое решение и где ее следовало бы приветствовать как подрывной фактор по отношению к тирании тоталитарного разума¹. Для нас – а мы исходим из этики в аристотелевском стиле, а также принимаем все строгости морали кантианского стиля – вопрос состоит в том, чтобы идентифицировать конфликты, вызываемые моралью на самом уровне этих духовных возможностей, которые Гегель вроде бы считает свободными от конфликта, полагая источником трагизма одну лишь односторонность персонажей. Трагическое – на той стадии, на какой с ним столкнулось наше исследование – состоит не в поисках, ведущихся только на заре духовной жизни, но, напротив, в поисках на продвинутой стадии морали, в конфликтах, возникающих на пути, ведущем от правила к ситуативному моральному суждению. Этот путь не является гегелевским в том смысле, что он идет на риск, лишая себя ресурсов философии Geist'a. Выше я уже объяснил относительно оснований для этой сдержанности. Они зависят от недоверия, испытываемого по отношению к Sittlichkeit, которую философия Geist'a требует располагать выше морали, – и по отношению к политической философии, и, говоря конкретнее, к теории государства, чем и завершаются все эти рассуждения. Мое пари состоит в том, что диалектика этики и морали, в смысле, определенном в предыдущих исследованиях, завязывается и получает разрешение в ситуативном моральном суждении, без добавления – на уровне третьей инстанции – Sittlichkeit, этого вымпела философии Geist'a в практическом измерении.

Тем самым по-прежнему стоят два вопроса – в точке перехода трагического катарсиса в моральную убежденность: что делает неизбежным этический конфликт? Какое решение он может получить от действия? На первый вопрос предполагаемый ответ будет следующим: не только односторонность характеров, но и односторонность моральных принципов в столкновении со сложностью жизни является источником конфликтов. На второй же поставленный вопрос намеренным ответом будет: в конфликтах, возбуждаемых моральностью, лишь обращение к этической основе, от которой отделяется мораль, может вызвать ситуативное моральное суждение. От трагического *phronēin* к *phronēin* практическому: такова будет максима, способная устранить из морального убеждения альтернативу: однозначность или произвол.

* * *

¹ Gellrich M. Tragedy and Theory, the Problem of Conflict since Aristotle. Princeton University Press, 1988.

1. Институт и конфликт

Именно трагизм действия, проиллюстрированный «Антигоной» Софокла, приводит моральный формализм в самое средоточие этики. Конфликт всякий раз происходит на острие этого призыва – в трех уже дважды пройденных сферах, которыми являются: всеобщее «Я», множественность личностей и институциональная среда.

Несколько причин убедили меня проделать этот путь в обратном порядке. Первая причина: убирая острие конфликта, в первую очередь, из плоскости института, мы не преминем столкнуться с гегелевской речью в защиту *Sittlichkeit*, этой действенной и конкретной морали, которая, как считается, сменяет *Moralität*, мораль абстрактную, и находит свой центр тяжести как раз в сфере институтов и в увенчивающей все институты сфере государства. Если бы нам удалось показать, что трагизм действия разворачивает именно в этой сфере некоторые из его образцовых фигур, тем самым мы отменили бы гегелевскую гипотезу относительно практической мудрости, которой обучаются в конфликтах. *Sittlichkeit* тогда обозначала бы всего лишь третью инстанцию, располагающуюся выше этики и морали, но также и одно из мест, где осуществляется практическая мудрость, то есть иерархия институциональных опосредований, сквозь которую эта практическая мудрость должна пройти, чтобы справедливость действительно заслужила право называться беспристрастностью. Вторая причина определила выбор порядка, которому мы здесь следовали. Поскольку наша проблема состояла не в том, чтобы добавить политическую философию к философии моральной, а в том, чтобы определить новые черты самости, соответствующей *политической практике*, конфликты, относящиеся к этой практике, послужили фоном для конфликтов, порожденных самим формализмом в межличностном плане между нормой и крайне необычным беспокойством. Только когда мы пройдем через эти две конфликтные зоны, мы сможем иметь дело с идеей автономии, которая остается, в конечном итоге, главной частью устройства кантианской морали: именно здесь наиболее замаскированные конфликты обозначают точку перехода от морали к практической мудрости, которая не забудет, что она осуществляется через долг.

Вновь обратимся к правилу справедливости там, где мы с ним расстались по окончании предыдущего исследования. Возможность конфликта нам уже показалась вписанной в двусмысленную структуру идеи справедливого распределения. Имеет ли она целью разграничивать взаимно бескорыстные индивидуальные интересы или укреплять связи сотрудничества? Слова *part* и *partage*, как нам

показалось, передают эту двусмысленность на самом уровне языка. (Однако не устраняя эту двусмысленность, осуществленная Ролзом формализация подтверждает ее и даже рискует усилить. Зазор между двумя версиями идеи справедливого распределения, как нам показалось, замаскирован лишь идеей продуманного равновесия между теорией, давшей заглавие книге, и нашими хорошо взвешенными убеждениями¹. Согласно этой теории, индивиды, помещенные в изначальную ситуацию, на самом деле являются независимыми друг от друга и старающимися осуществлять свои интересы, не учитывая интересов других. Значит, принцип *maximin* 'а сам по себе мог бы свестись к изощренной форме утилитарного расчета. Так было бы, если бы он не был уравновешен как раз хорошо взвешенными убеждениями, когда точка зрения наиболее обделенного принимается за точку отсчета. Но ведь этот учет зависит, в конечном счете, от правила взаимности, близкого к Золотому Правилу, цель которого состоит в том, чтобы восстановить изначальную асимметрию, сопряженную с властью, которую некий деятель осуществляет над претерпевающим его действия, а насилие превращает в эксплуатацию.

Этот едва заметный разрыв, внутренне присущий правилу справедливости, пока еще обозначает лишь возможное место конфликта. Действительно конфликтная ситуация возникает тогда, когда, производя раскопки под чисто процедурными правилами, мы выявляем разнообразие распределяемых благ, которое склонно предать забвению формулировку двух принципов справедливости. Мы теряем из виду качественное различие между распределяемыми вещами – в перечислении, которое сталкивает между собой доходы и наследства, социальные преимущества и соответствующие обязанности, позиции ответственности и авторитета, почет и хулу и т. д. Словом, разнообразие индивидуальных или коллективных *вкладов*, служащих поводом для проблемы распределения... Аристотель имел в виду эту проблему в своем определении пропорциональной справедливости, когда равенство имеет место не между частями, а между отношением участия одного к его вкладу и отношением другого к его иному вкладу. Получается так, что оценка соотносительной ценности этих вкладов считается Аристотелем переменной величиной, зависящей от политических режимов². Если мы смещаем акцент с процедуры распределения на различие между распределяемыми вещами, то возникают два рода проблем, которые в литературе, последовавшей за великой книгой Ролза, чаще всего рассматривались вместе, однако их

¹ См. Исследование восьмое.

² См. примечание Трико, касающееся Аристотелева понятия *axia* (Аристотель. Никомахова Этика. 1131 а 24).

важно как следует различать. Первый тип проблем знаменует собой возобновление остроты телеологических проблем, которые заново связывают справедливое с благом, посредством идеи *первичных социальных благ*. Ролз не усматривает в них коварства и как будто бы без труда справляется с этой идеей, которую он без видимых сомнений связывает с ожиданиями представительных личностей¹. Но если мы спрашиваем о том, что квалифицирует эти социальные блага как блага, мы обнаруживаем пространство конфликтов, коль скоро эти блага представляются соотнесенными с разнородными значениями и оценками. Ставится вторая проблема уже не только разнообразием распределяемых благ, но и исторически и культурно обусловленным характером оценки этих благ. Конфликт здесь происходит между универсалистским притязанием (я употребляю слово «притязание» в позитивном смысле отстаивания своих прав, по образцу английского *claim*) и контекстуальными ограничениями правила справедливости. Я отсылаю эту вторую проблему в последнюю часть данного исследования – в той мере, в какой конфликт между универсализмом и контекстуализмом в одинаковой степени затрагивает все сферы моральности. Таким образом, в нижеследующей дискуссии мы займемся единственным вопросом реального разнообразия распределяемых благ.

У такого автора, как Майкл Уолцер², учет этого реального разнообразия благ, опирающегося на разнообразие оценок, способствующих распределению вещей как благ, приводит к буквальному расчленению унитарной идеи справедливости, создавая из нее идею «сфер справедливости». Особую сферу образуют правила, управляющие гражданством (*membership*) и рассматривающие, например, условия его приобретения или утраты, прав иностранных граждан, эмигрантов, политических изгнанников и т. д. Многие продолжающиеся дебаты, даже в передовых демократиях, свидетельствуют о том, что непрестанно возникают проблемы, в конечном счете, отсылающие к столкновению позиций этического характера с позициями политического характера, к которым мы впоследствии возвратимся. Другая сфера – сфера безопасности и общественного благосостояния (*welfare*), которая соответствует потребностям (*needs*), оцениваемым в наших обществах так, что они по праву нуждаются в протекции и содействии со стороны государственной власти. Есть еще сфера денег и товаров, отграниченная вопросом о том, как узнать то, что из-за его природы блага можно продать или купить. Стало быть, недоста-

¹ Rawls J. *Théorie de la justice*, p. 95.

² Walzer M. *Spheres of Justice, a Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

точно отличать «скопом» личностей, имеющих ценность, от вещей, имеющих цену; категория товаров имеет собственные требования и границы. Еще существует сфера должностей (*office*), распределение которых зиждется не на наследстве или судьбе, а на квалификациях, должным образом оцениваемых публичными процедурами (здесь мы находим вопрос равенства шансов и открытости мест или позиций для всех, согласно второму принципу справедливости Ролза).

Наша проблема здесь состоит не в том, чтобы исчерпывающе перечислить эти сферы справедливости или даже точнее обрисовать судьбу идеи равенства в каждой из них. Понятие социального конфликта получает подлинный смысл от понятия арбитража, требуемого конкуренцией между этими сферами справедливости и угрозой вторжения одной на территорию другой¹.

Именно здесь можно впасть в соблазн гегелевского разрешения конфликта – в той самой мере, в какой вопросы разграничения и приоритета между сферами справедливости относятся к сфере алеаторного арбитража, эквивалентного в институциональном плане практической мудрости, которую Аристотель называл *phronèsis*. Не состоит ли здесь решение в том, чтобы перенести в политическую, а конкретно – в государственную, сферу рассмотрение конфликтов, до сих пор формулировавшихся в терминах справедливости? И тогда нам понадобится поместить арбитраж конфликта между сферами справедливости, скорее, в гегелевскую категорию *Sittlichkeit*, нежели в Аристотелеву категорию *phronèsis*.

Как я сказал, моя проблема состоит не в том, чтобы предложить здесь политическую философию, достойную политической философии Эрика Вейля, Корнелиуса Касториадиса или Клода Лефора. Она лишь в том, чтобы узнать, обращается ли *политическая практика* к ресурсам конкретной моральности, которые находят

¹ Теория благ Уолцера резюмируется в нескольких нижеследующих тезисах: «все блага, с которыми имеет дело распределительная справедливость, являются социальными»; «мужчины и женщины обязаны своими конкретными идентичностями тому, как они получают и создают, а, стало быть, имеют и применяют социальные блага»; «невозможно помыслить одну-единственную совокупность первичных, или базовых, благ, которая включала бы все моральные и материальные миры»; «но ведь именно значение благ обуславливает их движение»; «социальные значения являются историческими по природе; следовательно, распределения – справедливые и несправедливые – меняются со временем»; «когда значения различаются между собой, распределения должны быть автономными» (*Walzer M. Spheres of Justice...*, p. 6–10). В итоге получается, что имеющие силу эталоны существуют лишь для каждого общественного блага и каждой сферы распределения в каждом конкретном обществе; и, поскольку эти эталоны зачастую нарушаются, блага узурпируются, сферы захватываются мужчинами и женщинами, наделенными властью, эти неизбежные феномены узурпации и монополии превращают распределение в место конфликта.

свою реализацию лишь в рамках самопознания, имеющегося в государстве как таковом. Именно этому и учит Гегель в «Основах философии права»¹.

Сначала вспомним, что гегелевское понятие права, красной нитью проходящее сквозь всю книгу, во всех своих частях выходит за рамки понятия справедливости: «Система права – сказано во введении – представляет собой царство действительно реализованной свободы, мир духа, мир, который дух производит, исходя из себя самого, как вторую природу» (§ 4, р. 71), а также: «Чтобы эмпирическое существование вообще стало эмпирическим существованием воли – вот чего требует право. Итак, право есть свобода вообще, как Идея» (§ 2, р. 88). Эта проблематика реализации, осуществления свободы является также и нашей проблематикой в этом исследовании. Но требует ли она резкого ограничения сферы справедливости, о которой мы собираемся говорить, и, прежде всего, превознесения области политики гораздо выше сферы, где действует идея справедливости? В том, что касается ограничения поля осуществления справедливости, она совпадает с ограничением *абстрактного права*, основной функцией которого является возведение овладения чем-либо на уровень законной собственности в отношениях треугольника, образуемого волей, вещью и другой волей: конститутивные отношения правового договора. Поле последнего тем в большей степени сокращается – вопреки контрактуалистской традиции, к которой примыкает Ролз, выводящий всю совокупность институтов из некоего фиктивного договора. В результате получается, что понятие справедливости подвергается идентичному сокращению. На самом деле примечательно, что оно вводится через свою негативную противоположность, несправедливость, в виде обмана, вероломства, насилия и преступления (§ 82–103); зато абстрактное право находит свое разрешение в противонасилии, отвечающем на насилие (*Zwang*) в сфере, где свобода экстериоризируется в вещах, находящихся в чьем-либо обладании: «Абстрактное право есть право принуждения [*Zwangsrecht*], потому что отрицание права есть насилие, осуществляемое против существования моей свободы в какой-либо внешней вещи» (§ 94, р. 139)². То, что главным образом отсутствует в абстрактном праве, общественном договоре и неразрывно связанной с ними идее справедливости, так

¹ См.: *Hegel. Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et Science de l'État en abrégé*.

² Верно, что категория суда вновь предстает в рамках «этической жизни» (*Sittlichkeit*), но в пределах *гражданского общества*; раздел «Управление справедливостью» (*ibid.*, § 209–229) оказывается тем самым обрамленным теорией гражданского общества как «системы потребностей», а также теорией «полиции и корпорации».

то способность связать людей друг с другом органически; право как постулировал Кант – ограничивается отделением моего от твоего¹. Идея справедливости, по существу, страдает этим юридическим атомизмом. В этом смысле зазор, о котором мы недавно напоминали и который затрагивает общество в целом как систему распределения – зазор, предполагаемый изначальной ситуацией в притче Ролза, – был у Гегеля непреодолимым недугом. Юридическое лицо остается столь же абстрактным, как и определяющее его право.

Как раз в противоположность этим внешним договорным узам между независимыми и разумными индивидами и за пределами просто субъективной моральности, *Sittlichkeit*, согласно словарю к «Энциклопедии философских наук», определяется как место форм «объективного духа». И как раз потому, что гражданское общество, место конкурирующих между собой интересов, тоже не создает органических связей между конкретными личностями, политическое общество предстает в виде единственного средства от его распада на изолированные индивиды.

Причины «отречения от Гегеля» в плоскости политической философии несравнимы с теми, которые непреложны для меня в плоскости философии истории². Философский замысел Гегеля в «Основах философии права» остается очень близким мне – в той мере, в какой он укрепляет тезисы, направленные в моем Седьмом исследовании против политического атомизма. Мы признали, что только в специфической институциональной среде способности и предрасположенности, отличающие человеческое действие, могут расширяться; индивид, говорили мы тогда, становится человеком лишь при условии наличия известных институтов; и добавляли: если дела действительно обстоят так, то сама обязанность обслуживать эти институты является условием для того, чтобы человек как деятель продолжал развиваться. Имеется столько же оснований отдать должное труду по иерархизации модальностей осуществления свободы, предпринятому Гегелем в «Основах философии права». В этой – и только в этой мере – понятие *Sittlichkeit*, воспринимаемое, с одной стороны, в смысле системы коллективных инстанций опосредования, помещаемых между абстрактной идеей свободы и ее осуществлением

¹ «Учение о праве», образующее первую часть «Метафизики нравов», надстраивает частное право над различием «моего и твоего вообще»: «*Мое в правовом отношении [meum juris]* – это то, с чем я связан так, что если бы кто-то другой пользовался им без моего согласия, то это нанесло бы мне ущерб. Субъективное условие возможности пользования вообще есть *владение*» [Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995, с. 296.].

² См.: Temps et Récit. III, II. Chap. VI.

«как второй природы», а, с другой стороны, как постепенный триумф органической связи между людьми, одержанный над внешним характером юридических отношений, который лишь усиливается внешним характером экономических отношений, – это понятие *Sittlichkeit* по-прежнему для нас поучительно. Следует ли мне добавлять, что я – вслед за Эриком Вейлем – интерпретирую гегелевскую теорию государства как теорию либерального государства, в той мере, в какой основной частью этой теории является идея *конституции*? В этом смысле политический проект Гегеля не был отмечен историей и по большей части не был еще реализован. Вопрос для нас, скорее, таков: обладает ли иной, и даже высшей природой обязательство служить государственным институтам по отношению к моральному обязательству? Точнее говоря, есть ли у него иное основание, кроме идеи справедливости этого последнего отрезка на пути «благой жизни»? И есть ли у него иная нормативно-деонтологическая структура, нежели правило справедливости?

Оппозиция между *Sittlichkeit* и *Moralität* утрачивает силу и становится бесполезной – а то и вредной, как я отмечу впоследствии, – если, с одной стороны, мы наделяем правило справедливости, через посредство правила распределения, более обширным полем применения, нежели то, которое ему отводило учение Канта о частном праве или учение Гегеля об абстрактном праве, и если, с другой стороны, мы по мере возможности отделяем превосходные анализы *Sittlichkeit* от онтологии *Geist'a* – духа – которая преобразует институциональное опосредование со стороны государства в инстанцию, способную помыслить саму себя¹. Будучи отделенной от онтологии *Geist'a*, феноменология *Sittlichkeit* прекращает узаконивать инстанцию суждения, превосходящего моральное сознание в его триадичной структуре: автономия, уважение к личностям, правило справедливости². Что наделяет *Sittlichkeit* видимостью трансцендентности по отношению к формальной моральности, так это ее связь с институтами, несводимый по отношению к индивидам, характер которых мы признали выше.

¹ «Государство есть действительная реальность этической идеи как субстанциальной, явленной, ясной для себя самой воли, которая себя мыслит и себя знает, которая исполняет то, что она знает, и в той мере, в какой она это знает. Оно непосредственно существует в нравах, а его существование опосредовано в самосознании, в знании и в деятельности индивида, подобно тому, как посредством своих убеждений индивид обладает субстанциальной свободой в нем [государстве], которая является его сущностью, целью и продуктом его деятельности» (Principes de la philosophie du droit. § 257, p. 258).

² Что и делает Гегель в «Философии права» § 258: «эта конечная цель [*Endzweck*] обладает наиболее возвышенным правом по отношению к индивидам, чьим наивысшим долгом является быть членами государства» (*ibid.*, p. 258).

Правда, одно дело – признать, что институты являются производными не от индивидов, но всегда – от других прежде существовавших институтов, и иное дело – придать им духовность, отличную от духовности индивидов. В конечном счете, неприемлемы у Гегеля именно тезис об объективном духе и его следствие – тезис о государстве, возводимом в высшую инстанцию, наделенную знанием самого себя. Безусловно, Гегель произнес впечатляющую обвинительную речь против морального сознания, когда оно возводит себя в высший суд, надменно пренебрегая *Sittlichkeit*, в которой воплощается народный дух. Что же касается нас, переживших чудовищные события XX в., сопряженные с феноменом тоталитаризма, то у нас есть все основания выслушать противоположный приговор, удручающий иным образом и произнесенный самой историей – устами жертв. Когда дух народа извращен до такой степени, что подпитывает смертоносную *Sittlichkeit*, в конечном счете, именно в моральном сознании небольшого количества индивидов, не подверженных страху и коррупции, находит убежище дух, покинувший институты, которые стали преступными¹. Кто посмеет насмехаться над прекрасной душой, когда свидетельствовать против героя действия остается только ей? Конечно, разрыв между моральным сознанием и духом народа не всегда столь катастрофичен; но он всегда сохраняет ценность напоминания и предупреждения. В форме пароксизма он свидетельствует о непреодолимом трагизме действия – и этому трагизму воздал должное сам Гегель на своих прекрасных страницах об «Антигоне».

Наилучшим способом демистифицировать гегелевское государство и тем самым высвободить его неисчерпаемые ресурсы в плане политической философии, будет обратиться к самой *политической практике* и рассмотреть конкретные формы, в какие облекается трагизм действия.

Но почему политическая практика служит местом сосредоточения конкретных конфликтов? И каким образом эти конфликты отсылают к этическому смыслу справедливости?

Здесь необходимо отправляться от различия, на котором мы с большим нажимом настаивали в третьем разделе Седьмого исследования, от различия между властью и господством. *Власть*, как признали мы вслед за Ханной Арендт, существует лишь в той мере и так давно, как желание совместно жить и действовать существует в историческом сообществе. Эта власть есть наивысшее выражение аристотелевского *praxis* 'а, который не производит ничего за пределами самого себя, но ставит перед собой цель – поддержание самого

¹ Havel V. Le pouvoir des sans-pouvoir // Essais politique. Paris: Calmann-Lévy, 1989.

себя, собственную стабильность и долговечность. Но, как мы также признали, эта власть *забыта* в качестве истока политической инстанции и перекрывается иерархическими структурами господства, включающего правящих и управляемых. В этом отношении нет ничего серьезнее, нежели соединение власти и господства или, если воспользоваться словарем Спинозы из «Политического трактата», *potentia* и *potestas*¹. Добродетель справедливости, в смысле *isotès* Перикла и Аристотеля, имеет целью как раз уравнивать эти отношения, то есть вновь поставить господство под контроль общей власти. Однако эта задача, которая, возможно, и определяет демократию, является бесконечной, поскольку каждая новая инстанция господства действует, исходя из предыдущей инстанции той же самой природы, по крайней мере, в наших западных обществах².

Этот разрыв между господством и властью обозначается – в самой государственной структуре – посредством диалектики, которую я когда-то вкратце изложил, назвав *политическим парадоксом*, где в одной и той же инстанции непрестанно сталкиваются форма и сила³. Если форма находит приближенное выражение через складывание отношений взаимного признания между индивидами и между индивидами и высшей инстанцией, то сила отпечатывается во всех шрамах, оставленных при возникновении путем насилия всех государств, ставших правовыми; сила и форма сочетаются в легитимном использовании насилия; о ценности критерия насилия Макс Вебер напоминает в определении политического⁴.

Именно исходя из такого – конститутивного для *политического* – разрыва между господством и властью, можно определить *политику* как совокупность организованных практик, соотнесенных с распределением политической власти, точнее называемой господством. Эти практики касаются как вертикальных отношений между правителями и управляемыми, так и горизонтальных отношений между группами, соперничающими при распределении политической власти. Конфликты, свойственные этим сферам *praxis* 'а, можно распределить между тремя уровнями радикальности.

¹ Revault d'Allonnes M. Amor Mundi: la persévérance du politique // Ontologie et Politique. Hannah Arendt.

² Здесь необходимо рассмотреть социологические исследования о существовании политических безгосударственных уз в некоторых наших до сих пор существующих обществах.

³ См.: Ricoeur P. Le paradoxe politique // Esprit. № mai 1957, перепечатано в Histoire et Vérité. Paris // Éd. Du Seuil, 1964. 3e éd. augmentée, 1987 (Русск. пер.: Рикер П. История и истина. СПб., 2002. – Прим. пер.).

⁴ Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения / Пер. А. Ф. Филиппова и П. П. Гайденко. М., 1990, с. 644–707.

На первом уровне, на уровне повседневной *дискуссии* в правовом государстве, где правила игры образуют объект обширного консенсуса, конфликт обычно состоит в деятельности, связанной с размышлением о приоритетах, устанавливаемых между теми первичными благами, каких почти не учитывала теория справедливости Ролза, а ее противники – либертарианцы или коммунитарианцы – поставили в центр своих рассуждений; связанная с множественностью сфер справедливости угроза узурпации монополии определяет первый уровень, где политическое размышление имеет предметом временное и всегда пересматриваемое установление *порядка приоритета* между конкурирующими притязаниями этих сфер справедливости. Размышление и принятие чьей-либо стороны, соотносённые с этими повседневными конфликтами, предоставляют первый случай видоизменить гегелевскую *Sittlichkeit* в направлении аристотелевского *phronèsis* 'a. В правовом государстве аристотелевское понятие размышления совпадает с публичной дискуссией, с «публичным статусом» (*Öffentlichkeit*), который с большой настойчивостью отстаивался мыслителями Просвещения; в свою очередь, аристотелевский *phronèsis* имеет эквивалентом ситуативное суждение, которое в западных демократиях исходит из свободных выборов. В этом отношении напрасно – а то и опасно – рассчитывать на консенсус, который положил бы конец конфликтам. Демократия – не бесконфликтный политический режим, а режим, в котором конфликты открыты и являются предметом обсуждения согласно известным правилам арбитража. Во все более усложняющемся обществе конфликты не будут уменьшаться ни по количеству, ни по тяжести, но будут приумножаться и углубляться. По той же причине плюрализм мнений, имеющих свободный доступ к публичному выражению, не является ни случайностью, ни болезнью, ни несчастьем; это выражение научно и догматически неразрешимого характера общественного блага. Не существует места, с которого это благо можно было бы воспринять и определить столь безусловно, что дискуссия могла бы считаться завершённой. Политическая дискуссия не может завершиться, хотя неразрешимой ее назвать нельзя. Но всякое решение можно отменить согласно принятым процедурам, которые считаются неоспоримыми, по крайней мере, на уровне размышлений, где мы пока еще находимся. В таких случаях сталкиваются между собой многочисленные притязания, знаменующие первую степень неопределённости в публичном пространстве дискуссий. Эти притязания, в конечном итоге, соотносятся с приоритетом, который следует отдать – в той или иной культуре – первичным благам, определяющим сферы справедливости, а, в конечном счете, *предпочтениям*, руководящим при соотносении между собой этих сфер справедливости в отсутствие лексического порядка, столь же императивного, как порядок

формальных принципов справедливости. В этом ситуативном суждении, которое продвинутое демократии, как правило, отождествляют с мажоритарным голосованием, единственный эквивалент *эвбулии* – благого размышления, заповеданного хором в лирических одах «Антигоны» – авторитетное суждение, которого мы можем ожидать от публичных дебатов.

На втором уровне дискуссии дебаты касаются того, что мы можем назвать *целями «благого» правления*; это более долгосрочная дискуссия, способная затрагивать саму структуру дискуссионного пространства; политологи-эмпирики, или политологи-позитивисты, имеют тенденцию считать такие дебаты привилегированным участком идеологии – в уничижительном смысле этого термина¹. Совсем наоборот, дебаты о «благом» правлении образуют неотъемлемую часть политического опосредования, от которого мы ждем свершившейся жизни, «жизни благой». Потому-то мы встречаем эти дебаты на пути возвращения от морали к этике в рамках ситуативного политического суждения.

Борьба мнений разыгрывается вокруг ключевых слов, таких, как «безопасность», «процветание», «свобода», «равенство», «солидарность» и т. д. Это эмблематические термины, господствующие над политической дискуссией сверху. Их функция состоит в том, чтобы обосновывать не обязательство жить в каком-то государстве вообще, а предпочтение, оказываемое той или иной конкретной форме государства. Тем самым дебаты разыгрываются на полпути между правилами размышления в рамках формы конституции, на которую уже дано согласие, и принципами легитимации, о которых мы поговорим в дальнейшем. То, что эти великие слова обладают эмоциональным зарядом, превосходящим их смысловое содержание, и благодаря этому находятся на вооружении манипуляций и пропаганды – эта ситуация делает тем более необходимой прояснение, служащее одной из задач политической философии. Кроме того, они имеют респектабельную историю в произведениях величайших политических мыслителей, таких, как Платон, Аристотель, Макиавелли, Гоббс, Локк, Руссо, Кант, Гегель, Маркс, Токвиль, Милль. Помещенные в свою понятийную историю, эти выражения не поддаются произволу пропагандистов, которые хотели бы, чтобы они означали что угодно. Отвергать их просто-напросто по причине эмоциональной нагруженности, недостижимой для анализа, означает как раз соглашаться на

¹ Что касается более точной оценки полисемии и поливалентности понятия идеологии см. мои очерки о субъекте в работе «Du texte à l'action», третья часть, а также в моих курсах лекций, опубликованных под заглавием «Lectures on Ideology and Utopia». Ed. G.H. Taylor. New York: Columbia University Press, 1986.

идеологическое злоупотребление в худшем смысле слова. Наоборот, задача состоит в том, чтобы выделить их смысловое ядро – именно как оценочных терминов, соотносенных с целями благого правления. То, что заставило поверить, будто эти понятия нельзя спасти, состоит в игнорировании двух основополагающих феноменов, которые философия действия герменевтического типа готова распознать – а именно, во-первых, что каждый из этих терминов имеет бесчисленное множество смыслов; во-вторых, что множественность целей «благого» правления может продолжать существовать, иначе говоря, что вопрос о *цели* «благого» правления, может быть, неразрешим¹.

Неустранимая множественность целей «благого» правления имеет в виду то, что исторического осуществления таких ценностей невозможно достичь, не причинив несправедливости одной из них – словом, мы не можем обслужить все цели сразу. В результате в очередной раз возникает необходимость изменить гегелевскую *Sittlichkeit* по направлению к аристотелевскому *phronèsis* 'у, на сей раз возведенному на уровень поисков «благой» конституции, когда случайности истории творят как раз конституционную пустоту. Именно при случайном стечении обстоятельств (географическом, историческом, социальном, культурном), и по мотивам, неясным для политических деятелей текущего момента, эти деятели могут притязать на то, что предлагают своему народу «благоую» конституцию. Такой выбор представляет собой новый пример ситуативного политического суждения, когда у *эббулии* нет другой опоры, кроме убеждения творцов конституции, а, в конечном счете, их чувства справедливости – институциональной добродетели – в момент «исторического» выбора.

Эта неразрешимость опаснее той, что проистекает из двусмысленности великих слов политической практики, и она достигает на третьем уровне возможностей более фундаментального выбора, нежели выбор какой-либо демократической конституции. Она касается процесса самой *легитимации* демократии при разнообразии ее форм. Мы справедливо говорим о *кризисе легитимации*, чтобы обозначить отсутствие основ, которое, как представляется, оказывает

¹ Примечательное упражнение по прояснению термина «свобода» мы получаем благодаря книге Исаии Берлина «Четыре эссе о Свободе» («Four Essays on Liberty», London, 1969). Кроме того, полисемия, характеризующая то, что я назвал великими словами политики, признается Аристотелем в отношении самой правосудности, начиная с первых строк Пятой книги «Никомаховой Этики», V. Если полисемия эмблематических терминов политики столь же фундаментальна, сколь то, что Аристотель говорит о полисемии правосудности, то нет ничего удивительного в том, что одно конкретное значение термина «свобода» отчасти налагается на одно из частных значений термина «равенство», тогда как другое его значение полностью отбрасывает другое частное значение термина «равенство».

влияние на сам выбор правительства народа, для народа и народом. Наши размышления о различении между господством и властью обретают здесь полноту своего значения. Если власть является забытым источником господства, то как *зримо* вывести господство из желания совместной жизни? Именно здесь обнаруживается, как фикция общественного договора, доведенная до высшей степени утонченности притчей Ролза об изначальной ситуации, которая характеризовалась *fairness*, заполняет пустоту, то есть как сказано выше, отсутствие общественного договора как свидетельства, в силу которого автономия для индивида является «фактом разума», а уважение к личностям – следствием их «разумной природы». Между моральной автономией и тем, что для народа можно было бы назвать самозаконотворчеством, в силу которого господство только и вырывало бы из забвения желание народа жить и действовать совместно, параллелизма явно не существует. Я присоединяюсь здесь, хотя и другим путем, к проведенному Клодом Лефором анализу демократии в сопоставлении с тоталитаризмом. Именно заблуждением – скорее даже преступлением – тоталитаризма было желание навязать однозначную концепцию того, что он считал новым человеком, и избежать посредством этого исторического нащупывания самопонимания современного человека. Этот мыслитель демократии начинает с признания «конечной *неопределенности*, касающейся оснований Власти, Закона и Знания, и основы отношения *одного с другим* во всех регистрах общественной жизни»¹. Демократия, согласно Клоду Лефору, рождается благодаря революции в наиболее фундаментальной символике, которой руководствуются формы общества; это режим, принимающий общественные противоречия до степени институционализации конфликта². Такая «конечная неопределенность» не может служить последним словом: ведь у людей есть *основания* предпочесть тоталитаризму режим, где основания легитимности являются столь же неопределенными. Эти основания – те же самые, что и формирующие желание совместной жизни, и один из способов осознать их состоит в проекции выдуманного трансисторического общественного договора. Эти основания сочетают притязания на универсальность с историческими случайностями в том, что Ролз называет в эссе, написанном спустя почти пятнадцать

¹ Lefort C. Essais sur le politique. Paris // Éd. du Seuil, 1986, p. 29.

² «Демократия тем самым оказывается историческим обществом *par excellence*, принимающим и сохраняющим в своей форме неопределенность, в примечательном контрасте с тоталитаризмом, который, строясь под знаком создания нового человека, фактически действует против такой неопределенности. притязает на обладание законом собственной организации и собственного развития и тайно вырисовывается в современном мире как обществе без истории» (*Там же*, p. 25).

дет после «Теории справедливости», «*overlapping consensus*»¹. Этот консенсус пересекается с разнообразным культурным наследием: кроме проекта *Aufklärung*, который Хабермас с должным основанием считает «незавершенным»², заново интерпретируются формы иудейских, греческих и христианских традиций, которые успешно прошли критическое испытание *Aufklärung* 'ом. Нет ничего лучше, чем в ответ на кризис легитимации (который, по-моему, затрагивает идею господства больше, чем идею власти – как желания народа жить и действовать), обратиться к памяти и пересечению в публичном пространстве традиций, отдающих должное толерантности и плюрализму не через уступки давлению извне, а благодаря внутреннему – пусть даже запоздалому – убеждению. Именно вспоминая все старые и новые начинания, а также все традиции, отложившиеся в осадок на их фундаменте, «добрый совет» может принять вызов, брошенный кризисом легитимации. Когда преобладает «добрый совет» и в той мере, в какой он преобладает, гегелевская *Sittlichkeit* – которая также укоренена в *Sitten*, в «нравах» – подтверждает свою эквивалентность Аристотелеву *phronèsis* 'у: *phronèsis* 'у многих индивидов, или, скорее, публичному, как и сами дебаты.

Не будет ли здесь уместным напомнить о различии между справедливостью-правосудием и *справедливостью-честностью*, которое Аристотель делает в конце своего исследования справедливости как добродетели? «Если тщательно взвесить, окажется, что эти вещи не являются тождественными во всех отношениях, но и не различны по роду (...) Дело в том, что “добро” [*épíeikès*], будучи лучше какого-то [вида] права, есть все-таки “правое”, а не лучше права как некий другой род». Аристотель сам утверждает, что различие, способствующее превосходству справедливого как честного по сравнению со справедливым как правосудным, имеет некое отношение к сингуляризирующей функции *phronèsis* 'а: «Причина этого в том, что всякий закон [составлен] для общего [случая], но о некоторых вещах невозможно сказать верно в общем [виде]». Честность исправляет справедливость «там, где у законодателя, составившего закон без оговорок, пропуск или погрешность». Исправляя упущение, человек, принимающий публичное решение, «поправляет упущение, которое признал бы даже сам законодатель, окажись он тут, а если бы знал заранее, то внес бы [эту поправку] в законодательство». И Аристотель заключает: «И сама природа доброго – это поправка к закону, в чем из-за его всеобщности

¹ [Англ. – консенсус через взаимоналожение. – Прим. пер.]. Rawls J. Un consensus par recoupement // *Revue de métaphysique et de morale*. 1988, № 1. p. 3-32.

² Habermas J. La modernité: un projet inachevé // *Critiqu*. № 413. Octobre 1981 [Рус. пер.: «Модерн – незавершенный проект»] // Хабермас Ю. Политические работы / Пер. Б. Скуратова. М., 2005, с. 7-32].

имеется упущение»¹. Когда мы сегодня перечитываем эти строки Аристотеля, мы склонны думать, что публичные дебаты и вытекающее из них принятие решения образуют единственную инстанцию, имеющую право «исправить упущение», которое мы сегодня называем «кризисом легитимации». Честность, заключаем мы, это другое имя для *смысла* справедливости, когда последний прошел через испытания и конфликты, вызванные применением *правила* справедливости.

2. Уважение и конфликт

Вторая сфера конфликтов вычерчивается благодаря применению второго кантовского императива: относиться к человечеству в своей собственной личности и в личности другого как к самоцели, а не просто как к средству. Идея, которой будет руководствоваться наша критика, исходит из тезиса, высказанного в предыдущем исследовании; согласно этому тезису, тонкая линия отделяет универсалистскую тенденцию императива, воплощенную в идее человечества, от тенденции (которую можно назвать плюралистической); воплощенной в идее личностей как самоцелей. Согласно Канту, здесь нет никакого противопоставления – в той мере, в какой человечество обозначает достоинство *как то, за что* личности являются уважаемыми, вопреки – если так можно сказать – своей множественности. И все-таки возможность конфликта возникает, коль скоро инаковость личностей, неразрывно присущая самой идее *человеческой* множественности, в некоторых особых обстоятельствах оказывается некоординируемой с универсальностью правил, подразумевающихся идеей человечества; тогда уважение склонно расщепляться на соблюдение закона и уважение к личностям. В таких условиях практическая мудрость состоит в том, чтобы наделять приоритетом уважение к личностям, во имя самой заботливости, обращенной к людям в их незаменимом своеобразии.

Перед тем, как решительно обратиться к аргументам, важно отличать их от возражения, слишком часто упрекающего формализм в пустоте – как бы по определению. Ведь наоборот, поскольку категорический императив порождает множественность правил, предполагаемый универсализм этих правил может войти в столкновение с требованиями инаковости, неотъемлемо присущими заботливости.

¹ Аристотель, Соч. Т. 4. М., 1984, с. 167–168. Необходимо заметить, что Готье и Жолиф в их комментариях к «Никомаховой Этике» рассматривают эту главу XIV как заключение к книге V. [Н. В. Брагинская переводит как «добро» то, что у П. Рикёра переводится как «честное», а как «право» то, что у П. Рикёра переводится как «справедливое по закону». – Прим. пер.]

Ложность приравнивания формального к пустому зависит от переоценки роли кантовских максим¹. Здесь необходимо вспомнить два пункта: прежде всего, правило универсализации применяется к *множественным* максимам, которые уже являются правилами поведения; без них правилу универсализации было бы, если можно так сказать, «нечего перемалывать», нечего подвергать испытанию. Затем – и это замечание является более новым – существуют максимы, успешно проходящие испытание на универсализацию; именно их Кант называет обязанностями (во множественном числе)². Эти обязанности являются не выведенными, в логическом смысле термина, а *производными*, в той мере, в какой то, что можно назвать *осмысленными пропозициями*, вышедшими из повседневной практики, – переносить оскорбление, не стремясь к мести, противостоять искушению покончить жизнь самоубийством из отвращения к жизни, не поддаваться чарам лживого обещания, развивать таланты, а не уступать лени, оказывать помощь другому и т. д. – удовлетворяет испытанию на универсализацию. Множественность обязанностей проистекает из того факта, что формальное правило применяется к множеству максим, которые сами удовлетворяют разнообразным ситуациям. Здесь выявляется известная продуктивность морального суждения.

И как раз на пути этой продуктивности может возникнуть конфликт. Кант не уделяет ему внимания, потому что рассматривает лишь один путь, испытывая эту максиму: восходящий путь подведения максимы под правило. Но ведь именно на втором пути, на пути применения к конкретной ситуации, где инаковость лиц требует признания, может возникнуть конфликт.

На первом пути моральный характер максим подвергается испытанию в два приема: вначале максима разрабатывается в терминах, относительно которых мы впоследствии можем задаться

¹ Отчасти именно в перспективе этой дискуссии я – вслед за Бернаром Карнуа и Отфридом Хёффе – столько настаивал на важности роли максим в кантианской морали.

² Без этого было бы непостижимым то, что Кант смог написать в «Основах...»: «Теперь перечислим несколько обязанностей согласно обычному их делению на обязанности по отношению к нам самим и по отношению к другим людям, на совершенные и несовершенные» (*Кант И.* Критика практического разума, с. 84). Эти обязанности не являются в точном смысле слова «примерами» (вопреки примечанию, где Кант возмещает о том, что еще напишет более сложные и лучше аргументированные рассуждения для «Метафизики нравов» (Там же). Идея морали, основанной на примерах, была отброшена Кантом чуть выше, если под этим, как в народной морали, понимать непосредственные наставления, экономящие на «чистых» принципах. По поводу этих «примеров» Кант чуть дальше будет говорить о «выведении» (Там же, с. 88), если, конечно, необходимо исправить *Abteilung* (что читаем в издании Академии) на *Ableitung* (Ibid.).

вопросом: будучи сформулированной таким образом, успешно ли она проходит испытание на универсализацию? Что же касается второго приема, а именно – испытания в собственном смысле, то он строго ограничен испытанием на внутреннюю противоречивость самой максимы. В последнем разделе данного исследования мы вернемся к этому ограниченному применению кантовского понятия универсальности.

Подтвердим это на примере ложного обещания, который в классе неукоснительно исполняемых обязательств иллюстрирует подкласс обязательств в отношении другого и тем самым располагает нас в средоточии нашей проблемы отношений между уважением и заботливостью. Рассмотрим аргументацию Канта пристальнее; она состоит в мысленном опыте, где мы представляем себе, что деятель рассуждает следующим образом: «Я превращаю (...) требование себялюбия во всеобщий закон и ставлю вопрос так: как бы обстояло дело в том случае, если бы моя максима была универсальным законом?»¹. Падает нож гильотины: такая максима не могла бы «быть в согласии сама с собой», а «необходимо должна себе противоречить»². Противоречие, как мы видим, возникает лишь в случае, когда деятель принимает предложенный мыслительный опыт. Противоречие, которое, вероятно, можно отнести к перформативным, предваряет это последнее испытание: оно состоит в свободе, с которой деятель делает исключение в свою пользу, стало быть, отказывается ре-

¹ Кант И. Критика практического разума, с. 84.

² Там же, с. 85. То, что непротиворечивость является единственной причиной опровержения, принять трудно, если следовать Канту в его аргументах: «всеобщность закона – говорит он – гласящего, что каждый, считая себя нуждающимся, может обещать, что ему придет в голову, с намерением не сдерживать обещания, сделала бы просто невозможными и это обещание, и цель, которую хотят с помощью его достигнуть, так как никто не стал бы верить, что ему что-то обещано, а смеялся бы над всеми подобными высказываниями, как над пустой отговоркой» (Кант И. Критика практического разума, с. 85). Не образует ли факт недоверия, вызванного обещанием, всего лишь некоего *внешнего* подтверждения, вызывающего последствия ложного обещания – по отношению к *внутреннему* противоречию, содержащемуся в идее обещания, которое мы решили не выполнять? Кроме того, непротиворечивость трудно выявить в двух нижеследующих «примерах»: долг развиваться и долг оказывать помощь другому; в чем праздность, возведенная в норму жизни, логически противоречит воле – предположительно общей для всех разумных существ – развивать собственные способности? Что же касается того, что помощь, которую необходимо оказывать ближнему, сталкивается с громадными трудностями, то Кант охотно соглашается с тем, что роду человеческому не грозит исчезновение, если очередному несчастному не предоставят помощь. Но тогда в чем эта максима вступает в противоречие сама с собой? По правде говоря, противоречие может возникнуть лишь тогда, когда агент выдвинет гипотезу, что его максима стала универсальным законом – а этого как раз не произошло.

дельно желать, чтобы его максима стала универсальным законом¹. Словом, противоречие относится к воле, которая устраняется от испытания на универсализацию. Она, если можно так выразиться, вставляется между правилом и исключением и состоит в том, что правило, принимающее исключения, перестает быть правилом. Но мы отметили, что во всех примерах, рассмотренных Кантом в «Основах» и в «Метафизике нравов», принимается во внимание единственное исключение, и оно отстаивается ради деятеля и во имя любви к себе. А как обстоят дела с исключением, которое делается ради другого?

Этот новый вопрос ставится лишь на втором пути, которого Кант не рассматривал, на пути применения максимы к уникальным ситуациям, где другой предстает во всей своей незаменимой единственности. Именно на этом втором пути может оформиться тезис, сформулированный в предыдущем исследовании, тезис, согласно которому рассмотрение личностей как самоцелей вводит новый фактор, потенциально расходящийся с идеей человечества, ограничивающейся продлением универсальности в сторону множественности и в ущерб инаковости.

Вернемся к аргументу, порицающему ложное обещание: действительно ли другой принимается в нем в рассмотрение? В этом можно усомниться. Поразительно, что хотя осуждение самоубийства и осуждение ложного обещания и принадлежат к двум различным классам обязательств по отношению к самому себе и обязательств по отношению к другому, они тяготеют к смешению в той мере, в какой человечество рассматривается только в качестве средства, в первый раз – по отношению к собственной личности, а во второй раз – по отношению к личности другого². Возможно, следует даже зайти дальше: разве не личная целостность задействована в так называемых обязательствах по отношению к другому? Разве не себя самого мы презираем, произнося ложную клятву?³ Несправедливость, причиняемая другому, нежели я, возможно, не могла бы фигурировать на

¹ Кант И. Критика практического разума, с. 85.

² Опираясь на это подозрение, мы можем заметить, что случай самоубийства и случай ложного обещания рассматриваются в «Основах...» дважды: в первый раз – под эгидой первой вторичной формулировки категорического императива, где аналогическая идея *природы* служит стержнем для аргумента; во второй раз – следуя второй формулировке, где акцент ставится на *человечестве* как самоцели. Нельзя ли понимать этот дублет так, что рассмотрение другого как самоцели не является важным для аргументации? Ведь, по существу, идея человечества, как и идея природы, ведет к ослаблению, а то и к устранению, инаковости другого.

³ Это утверждение находится в центре ответа, который дал Кант Бенжамену Констану, написав краткое эссе: «О мнимом праве лгать из человеколюбия» (1797).

первом пути, возвращаясь от действия к максиме, и от максимы к критерию, испытывающему ее моральное содержание. Она могла бы фигурировать лишь на втором пути, дополнительном к первому, на нисходящем пути конкретизации, применения в сильном смысле слова¹.

На этом втором пути правило подвергается другой разновидности испытания, испытанию обстоятельствами и последствиями. И выдвигается другая разновидность исключения, нежели вышеупомянутая; исключение здесь наделяется другим обликом, или, скорее, оно становится лицом, поскольку подлинная инаковость личностей превращает каждую из них в исключение.

И тогда *обещание* перестает сопрягаться с единственной заботой о личной целостности и входит в пространство применения правила взаимности, а, точнее говоря, Золотого Правила, в той мере, в какой последнее учитывает изначальную асимметрию деятеля и претерпевающего действие, со всеми последствиями насилия, проистекающими из этой асимметрии. Относиться к другому лишь как к средству уже означает начинать совершать над ним насилие. В этом отношении ложное обещание представляет собой образ зла, образ насилия в языковом употреблении, в плане диалога (или коммуникации). Эта связь между обещанием и Золотым Правилom, или правилом взаимности, останется неузнанной, если мы не постараемся отличить правило, согласно которому сдерживать обещания *необходимо*, от *конститутивного* правила, отличающего обещание от других актов дискурса. Конститутивное правило обещания просто говорит: «*A берет на себя обязательство сделать X ради B в обстоятельствах Y*». Говоря это, *A*, несомненно, делает следующее: он обязывает сам себя; но соблюдение обещания относится только к условиям *выполнения* обещания, а не к условию *успеха*, без которого обещание не существовало бы в качестве определенного акта дискурса. Но ведь характеризуя тем самым обещание как акт дискурса, мы пока не поставили моральную проблему, а именно – основание, на котором необходимо сдерживать обещания. Обещание – это одно. Обязанность сдерживать обещания – другое. Назовем принципом верности обязанность сдерживать обещания. Именно ее диалогическую структуру важно показать, так как к ней

¹ Мы вправе задать такой вопрос: может быть, Канту помешало рассмотреть эту вторую проблематику тот факт, что он переносит в практическую сферу проблематику, пригодную для области теории, проблематику трансцендентальной дедукции, – а также: не тяготеет ли процесс очищения, отделяющий *априори* от эмпирики, к тому, чтобы нарушить причину действия. В этом смысле, поставленный Гегелем вопрос об осуществлении свободы лучше соблюдает единство человеческого действия (см.: Taylor C. Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis // Stepelevich L.S. and Lamb D (ed.). Hegel's Philosophy of Action. Humanities Press, 1983).

могут прививаться конфликты долгов, о которых мы вскоре поговорим. Впрочем, эта диалогическая структура должна подвергаться анализу как структура диадическая, или двойная, задействующая две личности – обещающую и ту, на которую направлено обещание первой – и множественную структуру, в конечном счете включающую свидетеля, в присутствии которого дается обещание, затем – на фоне этого свидетеля – языковой институт, который участники берутся сохранить, и даже отсылку к какому-либо общественному договору, во имя которого между членами рассматриваемого общества может царить взаимное доверие, предваряющее всякое обещание. Согласно этой множественной структуре, принцип верности не отличается от вышерассмотренного правила справедливости¹. Вот почему здесь мы ограничимся диадической структурой, в которой участвуют две личности.

Эту диадическую структуру обещания легко не распознать; нельзя с уверенностью сказать, что Кант внес в нее вклад своим рассмотрением ложного обещания как глубинного противоречия в максиме, где личность обязывает лишь сама себя. Усеченная феноменология обещания движется в том же направлении². Разве обязательство не

¹ Известно, до какой степени несправедливые институты могут извращать межличностные отношения. Когда страх и ложь институционализированы, может быть подорвано даже доверие к слову друга. Необходимо пережить на опыте эти извращения, чтобы обнаружить – через нехватку – насколько взаимное доверие в самом что ни на есть интимном межличностном плане зависит от того, что св. Фома Аквинский называл «спокойствием порядка».

² М.Х. Робинс в четко написанной книге (*Promising, Intending and Moral Autonomy*. Cambridge University Press, 1984) из всех сил старается вывести принуждающую силу обязательства сдерживать обещания из монологической структуры интенции. Эта структура рассматривается как проходящая через три стадии, знаменующие собой постепенное укрепление интенции. На самой низкой стадии твердую *интенцию* что-либо сделать можно считать виртуальным обещанием, в той мере, в какой она полагает тождественность между двумя «я», тем, кто обещает, и тем, кто сделает. Зародыш обещания тем самым содержится в сохранении самости на протяжении времени. Для перехода на следующую стадию, достаточно того, чтобы это сохранение самого себя как таковое стало содержанием, на которое нацелено намерение, чтобы выделился момент обязательства. Можно назвать *обетом* ту интенцию сохранения, которую Робинс называет условием эксклюзивности: я ставлю свое обязательство выше внешних и внутренних превратностей. Делая это, я связываю самого себя, а это уже означает обязывать себя. Мы переходим на третью стадию, на стадию обязательства в сильном смысле, когда содержание вещи управляет сохранением «Я» вопреки не только внутренним и внешним превратностям, но и возможным изменениям интенции. Тогда устанавливаются диалектические отношения между требованием, исходящим из вещи, и интенцией, которая под этим требованием подписывается; с одной стороны, требование как будто бы отделяется от интенции и управляет ею внешним образом, подобно *мандату*, с другой, мандат обязывает меня лишь постольку, поскольку я превращаю его в свое дело, в то, что я отстаиваю. Связи, обязывающие *меня*, являются теми же самыми, что и связи, посредством которых я обязываю себя.

обладает всеми свойствами твердого намерения? Разве мы сами не превращаем сохранение «Я» во времени в наивысшее выражение самости *ipse*, противопоставленной тождественности *idem*, то есть простого постоянства или упорного сохранения чего-либо (постоянства, которое обнаруживается в плане самости лишь в тождественности характера)? В этих анализах ничего нельзя отвергать. Показать же, скорее, необходимо диалогическо-диадическую структуру сохранения «Я», коль скоро это сохранение облекается неким моральным значением. Обязанности сохранять *самого себя*, сдерживая свои обещания, грозит застывание в стоической негибкости простого *постоянства*, если эта обязанность не воодушевляется обетом ответить на некое ожидание и даже на требование, исходящее от другого. Другой имеется в виду фактически с самой первой стадии, со стадии твердого намерения: обязательство, которое не было бы обязательством сделать то, что другой мог бы избрать или предпочесть, могло бы стать всего лишь глупым пари. Если же я испытываю твердое намерение считать постоянство по отношению к самому себе выше перебоев в своих желаниях, пренебрегая обстоятельствами и внешними путями, то это некоторым образом монологическое постоянство рискует застрять в альтернативе, описанной Габриэлем Марселем в превосходном анализе «расположенности»: «Нет ничего более необходимого, чем различать обязательство, принятое в себе, и утверждение, касающееся будущего, которое его никоим образом в себя не включает – писал он в книге «Быть и иметь»¹ – надо даже сказать, что всякая верность – это верность самому себе». Но в этой точке рождается альтернатива: «В тот момент, когда я беру на себя обязательство, я или произвольно настаиваю на неизменности моего чувства, которое реально не в моей власти, или заранее соглашаюсь выполнить определенное действие, которое не будет отражать мое внутреннее состояние. В первом случае я лгу самому себе, во втором я заранее соглашаюсь лгать кому-то другому»². Как избежать этого двойного узла постоянства самости? Известен ответ Габриэля Марселя: «Любое обязательство является ответственным»³. Ведь я остаюсь верным другому. Этой верности Габриэль Марсель дает прекрасное имя расположенности⁴.

Понятийная сеть, одним из узлов которой является понятие расположенность, весьма разветвлена. Через свою противоположность, нерасположенность, она соприкасается с диалектикой бытия и обладания. Располагание есть тот исход, который поддерживает

¹ Марсель Г. Быть и иметь / Пер. И. Н. Полонской. Новочеркасск, 1994, с. 37.

² Там же, с. 44.

³ Там же, с. 40.

⁴ Ricœur P. Entre éthique et ontologie, la disponibilité // Actes du Colloque Gabriel Marcel (1988). Paris: Bibliothèque nationale, 1989.

сохранение «Я» над диалогической структурой, установленной Золотым Правилom. Последнее, будучи правилом взаимности, поставленной в изначальную асимметричную ситуацию, ставит другого в положение держателя акций, который рассчитывает на меня и превращает сохранение «Я» в ответ на это ожидание. И в значительной степени для того, чтобы не обманывать это ожидание, чтобы не предавать его, я делаю из сохранения своего первого намерения тему двойного намерения: намерение не менять намерения. В формах обещаний, санкционированных правом, – таких, как клятва, контракт и т. д. – ожидание другого, рассчитывающего на меня, становится, с его стороны, правом требовать. И тогда мы вступаем в поле юридических норм, где происхождение нормы из заботы как бы изглаживается, стирается. От этих санкционированных судами форм обещаний надо дойти до тех, где узы нормативного момента с этической целью еще ощутимы: «От тебя – говорит мне другой – я ожидаю, что ты сдержишь слово»; тебе я отвечаю: «Ты можешь рассчитывать на меня». Это *рассчитывать* на сопрягает самосохранение в его моральном содержании с основанным на заботе принципом взаимности. Принцип верности данному слову тем самым делает не что иное, как применяет правило взаимности к классу действий, где действует сам язык, будучи институтом, управляющим всеми формами сообщества. Не сдерживать обещания означает сразу предавать и ожидание другого, и институт, опосредующий взаимное доверие говорящих субъектов.

Суммарный анализ обещания, к которому мы только что приступили, подчеркивает весьма тщательно затеняемый Кантом пробел между соблюдением правила и уважением к личностям. Этот пробел, который станет разрывом в конфликтных случаях, которые мы собираемся рассмотреть, несомненно, не мог бы появиться на пути подведения действия под максиму и максимы под правило. Зато этот пробел обязательно привлечет внимание, как только мы вступим на путь возвращения от санкционированной правилом максимы к конкретным ситуациям. Возможность таких конфликтов на самом деле вписана в структуру взаимности обещания. Если верность состоит в том, чтобы отвечать на ожидание другого, рассчитывающего на меня, то это ожидание я должен принять за меру применения правила. Вырисовывается другая разновидность исключения, нежели исключение в мою пользу: исключение в пользу другого. Практическая мудрость состоит в том, чтобы изобретать наиболее удовлетворительные типы поведения для исключения, которого требует забота, наименьшим из возможных способов нарушая правило. Приведем два примера, один из которых касается «заканчивающейся жизни», а другой – «жизни начинающейся». Первый пример хорошо известен под ставшей ба-

нальной рубрикой: говорить умирающим правду. Фактически между двумя крайними позициями как будто зияет брешь. Либо говорить правду, не учитывая способность умирающего воспринимать ее – из чистого соблюдения закона, который, как предполагается, не терпит никаких исключений; либо же сознательно лгать, как представляется, из страха подорвать силы больного, борющегося со смертью, и превратить в пытку агонию любимого существа. Практическая мудрость состоит здесь в том, чтобы изобретать справедливое поведение, подходящее для единичных случаев. Но, тем не менее, она не отдается на волю произвола. В этих двусмысленных случаях для практической мудрости больше всего требуются раздумья об отношении между счастьем и страданием. «Не бывает этики без идеи счастливой жизни, – к месту напоминает Петер Кемп в «Этике и медицине»¹. Еще необходимо определить роль счастья в этике» (р. 63). И вот, Кант, объединяя в «Критике практического разума» (*Теорема III*, примечание и схождения) под единой рубрикой, под рубрикой низшей способности желания, все формы аффективности, закрыл путь для дифференцированного расследования, которое разложило бы двусмысленный термин «счастье» на пользование материальными благами и то, что П. Кемп характеризует как «обычную между свободными личностями практику давать и получать» (р. 64). При таком рассмотрении счастье «больше не образует абсолютного противоречия страданию» (р. 67)². Именно из-за отсутствия такого размышления об отношениях между страданием и счастьем забота любой ценой не «причинять страдание» больным в конце их жизни приводит к тому, что в правило возводится ложь для умирающих. Никогда практическая мудрость не может согласиться на то, чтобы преобразовать в правило исключение из него. Еще меньше следует создавать законы в сфере, где ответственность за горестный выбор невозможно облегчить законом. В таких случаях, вероятно, следует проявлять сострадание к существам, слишком слабым морально и физически, чтобы услышать правду. В других подобных случаях необходимо дозировать сообщение такой истины: одно дело – назвать болезнь, другое – раскрыть степень ее тяжести и небольшое количество шансов на выживание, третье – обрушить клиническую истину как смертный приговор. Но существуют и ситуации, более

¹ См.: *Kemp P. Éthique et Médecine*.

² В той же книге П. Кемпа читаем: «...счастье, страдание и страх смерти» (*ibid.*, р. 63 *sq.*). Мы узнаем, что обучение самого себя старости, а также уважение к старости других, не чужды этому благому использованию заботы, когда она движется в узком интервале, где остается верным, что не бывает этики без счастья, но остается ложным, что счастье исключает страдание.

многочисленные, чем кажется, когда сообщить истину может стать шансом разделить ее, когда дарение и получение дара обмениваются между собой под знаком принятия смерти¹.

В аналогичном духе можно подходить к проблеме уважения личности в «начинающейся жизни». Правда, проблема представляет дополнительную сложность по онтологическим соображениям, которые выдвигает начинающаяся жизнь и которых не выдвигала жизнь заканчивающаяся. Когда речь заходит об эмбрионе, а потом — о человеческом плоде, трудно не задаться вопросом, к какой разновидности существ они относятся, если это не вещи и не личности. В каком-то смысле кантовская позиция, касающаяся личности, не была лишена онтологических импликаций, о чем напомнила выше знаменитая формулировка: разумная природа *существует* как самоцель. В противоположность этому, вещь, будучи манипулируемой, получила противоположный способ существования, определяемый как раз способностью быть манипулируемой. Кроме того — и это замечание, в конечном счете, обретет всю весомость

в этой биполярной оппозиции между личностью и вещью различие между способами существования оставалось неотделимым от практики, то есть от способа относиться к людям и вещам. Новый вопрос, который ставит начинающаяся жизнь, касается другого: человеческий эмбрион и плод ставят под сомнение диалектический характер этих этико-онтологических соображений: все усложняется не только из-за человеческого эмбриона в утробе матери, но и из-за эмбриона, отделенного от матери, зачатого в пробирке, помещенного в контейнер и открытого для научных исследований; он ставит в высшей степени озадачивающие вопросы. Как пишет Анн Фаго²: «Существует конфликт между принципом уважения, которое следует проявлять к человеческому существу, и инструментализацией этого существа на стадиях эмбриона и плода — разве человеческий эмбрион нельзя считать человеческой личностью?»

Необходимо выслушать сторонников противоположных позиций, чтобы лучше определить точку применения практической мудрости. Согласно приверженцам *биологического* критерия присутствия или отсутствия человеческой личности, личность и жизнь неразрывно связаны в той мере, в какой личность поддерживается жизнью: их аргумент говорит, что генетическое наследие, или геном, которым

¹ В том же духе следовало бы рассматривать и вопрос терапевтической жестокости, и вопрос пассивной и даже активной эвтаназии.

² Fagot A. et Delaisi G. Les droits de l'embryon // Revue de métaphysique et de morale. 1987. №3, p. 361–387.

отмечена биологическая индивидуальность, формируется с зачатия¹. В наиболее умеренной форме так называемого биологического тезиса этическое последствие таково: «право на жизнь» эмбриона представляет собой право на «шанс жизни»: в сомнении не следует идти на риск убийства. Согласимся, что это понятие риска вводит «биологический» аргумент в сферу практической мудрости, как будет сказано в дальнейшем. Именно на этом основании оно заслуживает того, чтобы быть воспринятым, когда завершается запретом на всякую практику, не служащую предполагаемым целям эмбриона и плода – жить и развиваться. Тем не менее, можно задаться вопросом, не должна ли практическая мудрость, не теряя полностью из виду биологического критерия, принимать в расчет явления порогов и стадий, которые ставят под вопрос простую альтернативу между личностью и вещью. Только субстанциалистская онтология, которая дублирует биологический аргумент, препятствует тому, чтобы развилась онтология развития, способного расположить благоразумное суждение в типично «промежуточной» области. Предлагаемое нами на всем протяжении этих исследований различие между идентичностью-тождеством и идентичностью-самостью должно было бы нам позволить если не пренебречь биологическим аргументом, то, по крайней мере, отделить его от лежащей в его основе субстанциалистской онтологии.

Противоположный тезис вызывает аналогичные замечания: если мы сопрягаем идею достоинства только с в полной мере развитыми способностями, такими, как автономия воли, то личностями можно назвать только индивидов взрослых, культурных и «просвещенных». Говоря по всей строгости, «что касается существ, не обладающих способностью к “минимальной” автономии, то сообщество личностей может принять решение охранять их (как охраняют природу), но не уважать (как уважают автономию личностей)»². Итак, мы не видим,

¹ На самом деле в современной дискуссии биологический аргумент служит научным предостережением от онтологической концепции субстанциалистского типа, которая связана с теологическими соображениями о статусе тварности человеческого существа; эти соображения, по существу, происходят от весьма давних дебатов, касающихся момента вложения духовной души в человеческое существо. Сюда добавляется еще и боязнь того, что освоение явлений, соотносимых с жизнью и смертью, установит отношения всемогущей власти над человеческим, из-за чего техника может преступить границы своего поля легитимного освоения. Тот же самый аргумент, как отмечает А. Фаго, облекается и в теологическую форму: только Бог – хозяин жизни. В этом смысле биологический критерий редко функционирует один. Мы изолируем его исключительно ради потребностей собственного исследования: «итак, за жесткостью полагаемых принципов есть и трагическое видение моральной жизни: когда человек подменяет свои решения решениями природы, он может творить лишь зло» (Ibid., p. 370).

² Fagot A., Delaisi G. Les droits de l'embryon, p. 372.

как чисто моральный тезис уважения можно услышать в подобных дебатах, если он также не сопровождается минимальной онтологией развития, которая добавляет к идее способности, относящейся к логике «всё или ничего», логику способности, допускающей степени актуализации¹.

Позволю себе предположить, что желаемая прогрессирующая онтология, возможно, не более автономна по отношению к этике, чем критерии личности и вещи у Канта. Конечно, идентификация порогов и степеней, которыми отмечено возникновение свойств личного бытия, относится только к науке. Но онтологическое содержание, вкладываемое в предикат «потенциальный» в выражении «потенциальная человеческая личность», возможно, неотделимо от способа «относиться» к личностям, соответствующим этим различным стадиям. Способ существования и способ отношения как будто бы должны совместно обуславливаться в формировании благоразумных суждений, порождаемых каждым сообщаемым сегодня техникой человеку успехом овладения жизнью у ее истоков. Опять-таки – если одна лишь наука вправе описывать пороги развития, то оценка прав и обязанностей, соотносимых с каждым из этих порогов, относится к сфере подлинного морального изобретательства, которое расположит ярусами качественно различные права – согласно прогрессии, сравнимой с прогрессией биологических порогов: право не страдать, право на покровительство (в самом этом праве представлены степени «силы» и «настоятельности»), право на уважение – коль скоро нечто вроде даже асимметричного отношения обмена дословесных знаков вырисовывается между плодом и его матерью. Именно это маятникообразное движение между описанием порогов и оценкой прав и долгов – в промежуточной зоне между вещью и личностью – обосновывает то, что мы помещаем *биоэтику* в зону благоразумного суждения. В действительности, дифференцированная и ступенчатая оценка прав сначала эмбриона, а затем плода, сколь бы информированной наукой о развитии она ни была, в конечном счете укорененной в онтологии развития, непременно включает в себя

¹ Имея в виду прагматическую, в особенности, британскую точку зрения, согласно которой вопрос о том, как следует относиться к эмбриону, необходимо избавить от всех онтологических критериев, А. Фаго замечает: «Мы полагаем, что то, чего на самом деле ищут под прикрытием прагматизма, есть этика, основанная на *прогрессивной* онтологии, в соответствии с простой и общепринятой интуицией, согласно которой эмбриональное существо есть существо в развитии, и в отношении живой клетки, затем – пятимесячного плода, а затем – пятилетнего ребенка, наши моральные обязанности не могут быть одними и теми же» (Ibid., p. 377). Так мы подходим к понятию «*потенциальной* человеческой личности», используемому консультативным комитетом по этике во Франции и другими комиссиями ученых в мире.

оценки, отмеченные тем же стилем традиционности, что и культурное наследие, пробужденное от догматического сна и открытое инновациям. В этом сложном взаимодействии между наукой и мудростью давление рисков, навлекаемых на будущие поколения, непременно умеряет дерзость, поощряемую подвигами техники. Боязнь худшего, как выразительно подчеркивает Ханс Йонас в своем «принципе ответственности»¹, представляет собой необходимый компонент всех форм чрезвычайно долгосрочной ответственности, которой требует технологическая эпоха. В этом смысле сдержанность, например, в манипуляциях со «сверхштатными» эмбрионами, не обязательно является достоянием безоговорочных решений относительно «права на жизнь» для человеческих эмбрионов. Эта сдержанность – часть практической мудрости, требуемой конфликтными ситуациями, возникшими благодаря самому уважению в той сфере, где дихотомия между личностью и вещью приведена в беспорядок.

Родство между частью практической мудрости, включенной в биоэтику, и частью практической мудрости, которую мы с большей легкостью обнаруживаем в сфере обещания и в делах совести, полагаемых заканчивающейся жизнью, отмечено присутствием трех одних и тех же черт в различных рассматриваемых случаях. Во-первых, благоразумным будет удостовериться, что противоположные позиции притягают на один и тот же принцип уважения и отличаются лишь обширностью поля своего применения, в особенности – в промежуточной зоне между вещью и морально развитой личностью. Во-вторых, поиски «золотой середины» – Аристотелевой *mésotès*! – как будто бы диктуются добрым советом, но не обладают ценностью универсального принципа; так, определение периода беременности, в продолжение которого аборт не является преступлением, требует весьма разработанного морального чувства меры. По этому поводу хорошо напомнить, что «золотая середина» может быть чем-то другим, нежели трусливый компромисс, а именно – даже «крайностью»². Обобщенно говоря, наиболее серьезные моральные решения состоят в проведении разделительной линии между разрешенным и запрещенным в зонах, которые сами являются «средними» и не поддаются слишком хорошо знакомым дихотомиям. Третья черта практической

¹ Jonas H. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt: Insel Verlag, 1980. [рус. пер.: Йонас Х. Принцип ответственности. М., 2004].

² «Именно поэтому по сущности и по понятию, определяющему суть ее бытия, добродетель есть обладание серединой, а с точки зрения высшего блага и совершенства – обладание вершиной» (Аристотель. Соч. Т. 4, с. 87). Этот примечательный текст Аристотеля Петер Кемп напомнил в конце лекции «Этика и техника; биоэтика», прочитанной во Дворце Европы в Страсбурге 4 ноября 1988 г.

мудрости, общая всем нашим примерам: произвольность ситуативного морального суждения будет – тем меньше, чем больше тот, кто выносит решение – находящийся в положении законодателя или нет – посоветовался с мужчинами и женщинами, которые слынут наиболее компетентными и мудрыми. Тем самым убежденность, каким скрепляется решение, получает выгоду от множественного характера дебатов. *Phronimos* – не обязательно человек в уединении¹.

В заключение с полным правом можно сказать, что уважение отсылает именно к заботливости, заботящейся об инаковости личностей, включая «личности потенциальные», в случаях, когда оно само является источником конфликтов, в особенности – в нестандартных ситуациях, порожденных властью над явлениями жизни, которую дает человеку техника. Но не в некотором роде «наивная» заботливость из нашего Шестого исследования, а заботливость «критическая» прошла через двойное испытание: моральными условиями уважения и конфликтами, возбуждаемыми этим последним. Такая *критическая заботливость* представляет собой форму, которой наделяется практическая мудрость в области межличностных отношений.

3. Автономия и конфликт

Наш путь в обратную сторону возвращает нас к подножию бастиона морали, в кантианском смысле этого термина: утверждение автономии, самозаконотворчества как метакритерий моральности. Наш тезис, согласно которому именно сама моральность – через конфликты, вызываемые ею на основании собственных предположений, – отсылает к изначальному этическому утверждению, находит здесь последнюю точку применения; он опирается на специфические аргументы, которые мы неоднократно затрагивали или даже превосхищали в двух предыдущих разделах и которые важно теперь развернуть. В разных обличьях эти аргументы сходятся, приводя к сближению между *притязанием на универсализм*, связываемым с правилами, объявляющими себя принципами моральности, и признанием позитивных ценностей, накапливающихся в *исторических и коммунитарных контекстах* осуществления этих самых правил. Мой тезис здесь состоит в том, что места для трагизма действия не было бы, если бы универсалистский и контекстуалистский тезисы

¹ Протицируем еще: «Итак, добродетель есть сознательно избираемый склад души, состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек [*phronimos*]» (*Аристотель*. Соч. Т. 4, с. 87).

поддерживались каждый на своем месте, которое еще остается определить, и если бы практическое опосредование, способное преодолеть эту антиномию, было поручено практической мудрости ситуативного морального суждения.

Дабы наделить всей силой рассматриваемый аргумент, на мой взгляд, необходимо приступить к расширенному пересмотру кантовского формализма – с намерением не отвергнуть его, а выявить универалистское притязание, которое является его твердым ядром, и тем самым придать ему всю силу антагонизма, которым завершится наше исследование моральной самости.

Этот пересмотр пройдет в три этапа. На первом этапе необходимо вновь поставить под вопрос порядок приоритета, отдаваемого Кантом принципу автономии по отношению к принципу уважения, применяемому к множественности личностей и к принципу справедливости, соответствующему плану институтов. В предыдущем исследовании мы признали на правах рабочей гипотезы молчаливо подразумеваемое предположение, согласно которому автономное «Я» может и должно предохраняться от всякого смешивания с каким бы то ни было эгологическим тезисом. Но ведь вся предшествующая дискуссия – возможно, здесь основное преимущество прочтения этого исследования в обратном порядке – тяготеет к тезису о том, что этот не эгологический, не монологический, а, если можно так выразиться, додиалогический статус автономного «Я» можно сохранить лишь по завершении регрессивного пути, отпавляющегося от идеи справедливости, проходящего через принцип уважения, причитающегося личностям в их множественности и инаковости, чтобы достичь *in fine*¹ принципа, утверждающего, *в качестве чего* категория наиболее привилегированных должна считаться точкой отсчета для всякого справедливого распределения, и *в качестве кого* адресата моего действия – его потенциальную жертву – необходимо уважать деятелю, каким являюсь я. Нет сомнения, что это прочтение «наоборот», при котором автономия помещается в конце, а не в начале моральной рефлексии, переворачивает методический порядок, сформулированный в «Основах...»: от «формы» (единство) к «материи» (множественность) и к «полному определению» (целостность)². Но ведь тот же смысл автономии оказывается затронутым при переворачивании порядка, когда она располагается в конце пути. Подход к автономии через правило справедливости в плане институтов и правило взаимности в межличностном плане фактически позволяют оплодотворить

¹ Лат. – в конце. – Прим. пер.

² Использование здесь термина «методический» принадлежит Канту, см. второй раздел «Основ...» (*Кант И.* Критика практического разума, с. 97–98).

апории, оставленные в подвешенном состоянии по окончании нашего рассмотрения кантовского принципа моральности. Три апоретических «места» были тем самым как бы рельефно вычерчены гордым утверждением принципа автономии. Вначале это было по случаю дискуссии, касающейся «факта разума», признанием определенной рецептивности, благодаря которой свободу поражает сам закон, который она себе задает, как если бы самополагание невозможно было помыслить без самопоражения; затем это было другим поражением, связанным с уважением как с движущей причиной, в силу которой разум конечного существа, поражая собственную чувствительность, превращается в пораженный разум – в противоположных модусах унижения и экзальтации; наконец, это было *радикальным* поражением, радикальным, как радикальное зло, вследствие которого свободная воля с самого начала оказывается подвержена «склонности» ко злу, не разрушая нашей расположенности к благу, поражающей нашу *способность* действовать, руководствуясь долгом.

В чем подход к автономии с противоположного конца, который мы здесь практикуем, позволяет примирить идею автономии с ее признаками рецептивности, пассивности, и даже немощности? В том, что солидарная автономия правила справедливости и правила взаимности больше не может быть *самодостаточной* автономией. Зависимость в соответствии с «экстериорностью», сопряженной с диалогическим условием автономии, как бы руководит зависимостью в соответствии с «интериорностью», открытой этими тремя апориями.

Из этого перетолкования принципа авторитета следует необходимость нового конструирования оппозиции между автономией и гетерономией. Отныне необходимо различать две отличающихся друг от друга идеи. Первая, та, которую имел в виду Кант, говоря о гетерономии, не отличается от состояния «несовершеннолетия», изобличаемого в памфлете «Что такое Просвещение?»¹. Это состояние совершеннолетия заключается в том, что мы отдаем себя под опеку другого таким образом, что собственное суждение зависит от суждения другого; по контрасту с этим состоянием, автономия наделяется своим значительным смыслом, становясь ответственностью за собственные суждения. Но ведь Кант не учел, что это принятие ответственности на себя неотделимо от правила взаимности справедливости, помещающего справедливость в то же пространство множественности, где страдает как раз состояние несовершеннолетия (в котором автономия является как политическим,

¹ Кант И. Собр. соч.: В 4 т. / Пер. Ц. Г. Арзаканьяна под ред. Т. Б. Длугач. Т. 1, с. 127–147.

так и моральным принципом; Кант облек моралью политический принцип). Тем самым автономия предстает как бы притоком гетерономии, но в другом понимании иного: иное свободы в обличье закона, которым, тем не менее, наделяет себя свобода; иное чувства в обличье уважения; иное зла в обличье склонности ко злу. В свою очередь, эта тройственная инаковость, внутренняя для самости, соединяется с инаковостью собственно диалогической, которая делает автономию неотрывной и зависящей от правила справедливости и правила взаимности. Сама идея иного раздваивается в соответствии с двумя противоположными направлениями, соотносящимися с двумя фигурами господина (*maître*): первая, фигура хозяина, противостоит фигуре раба; вторая, фигура адвоката (*maître de justice*), противостоит фигуре ученика. Именно «гетерономию» этого последнего необходимо интегрировать в автономию не для того, чтобы ослабить ее, а чтобы акцентировать напутствие Канта, данное в работе «Что такое Просвещение?»: *Sapere aude!*¹ Самостоятельно дерзай учиться, пробовать, наслаждаться самим собой!

На втором этапе необходимо поставить под сомнение характерное для Канта *ограничительное* употребление *критерия универсализации*, по отношению к которому принцип автономии играет роль метакритерия (если воспользоваться лексиконом Отфрида Хёффе). Это употребление является ограничительным в том смысле, что в мысленном опыте, предлагаемом по случаю знаменитых «примеров», максима провозглашается не моральной, если, будучи возведенной посредством гипотезы на уровень универсального правила, она доказывает, что в ней имеется *внутреннее* противоречие. Максима – говорит Кант – в этом случае разрушает сама себя.

Это сведение испытания универсализацией к непротиворечивости дает чрезвычайно скудную идею *связности*, на которую может притязать какая-либо система морали: коль скоро мы пытаемся *вывести* из наиболее возвышенного принципа моральности – скажем, из второго категорического императива – множественность долженствований, то дело уже не в том, чтобы узнать, противоречит ли рассматриваемая максима самой себе или нет, а в том, чтобы узнать, выражается ли в этом выведении известная продуктивность мысли при полном сохранении связности совокупности правил. Вопрос, который мы здесь ставим, не заводит нас в какие-то академические споры, так как наиболее значительные конфликты, вызываемые притязанием морали на универсальность, возникают в связи с мнимо производными долженствованиями, которые в то же время

¹ *Лат.* – имеет мужество знать. – Прим. пер.

остаются в контекстуальной оболочке конкретной исторической культуры. Стало быть, необходимо уяснить досягаемость и пределы связности систем морали¹.

Более конструктивная концепция связности предлагается *юридическим умозаключением*. У англоязычных авторов, независимо от того, являются ли они философами права или морали, всегда принимаются во внимание гибкость и изобретательность, которые допускает *common law*².

Возьмем случай, когда иск, например, требование возмещения ущерба, основанное на применении юридического права к частной жизни (*privacy*), не стало предметом никакого предшествовавшего правового решения. В этом и во всех аналогичных случаях – называемых *hard cases*³ – судья будет рассматривать прецеденты, представляющие так или иначе наиболее уместными; не усматривая здесь иллюстрации моральных интуиций, сравнимых с фактическими очевидностями, он будет трактовать их как уточнения принципа, который остается построить и который будет передавать как прецеденты, так и необычные случаи – под ответственность судьи, по отношению к

¹ Проблема ставится в самой глубине кантианства, как только мы перестаем довольствоваться отдельным анализом «примеров» и принимаем во внимание способ их вывода. Последнее дано в виде наброска в «Основах...» и эксплицитно проанализировано в «Метафизике нравов». В действительности, уделялось мало внимания модели связности, использованной в «Учении о добродетели», так как, скорее, подчеркивали ее скучные, банальные или старомодные аспекты. Справедливо, что двойное подразделение на строгие долженствования и долженствования в широком смысле, а также на долженствования по отношению к самому себе и долженствования по отношению к другому, представляет собой, скорее, классификацию, нежели выводение, что значительно ограничивает интерес к трактату. Тем не менее, необходимо уделять внимание аутентичному выведению, получающемуся благодаря связи между целью и долгом. В «Учении о добродетели» все зиждется на идее цели, представляющей собой долг: «только *цель, которая есть в то же время долг*, может быть названа *долгом добродетели*» (Кант И. Критика практического разума, с. 416). Множественность долженствований проистекает тем самым из множественности целей, которые можно вывести из личности как самоцели: «Таковы: *собственное совершенство и чужое счастье*» (Там же, с. 419). Здесь моральное понятие самоцели, применимое к одной личности, помещается над телеологическими понятиями, уже упомянутыми выше и взятыми из «Критики способности суждения». Из множественности таких телеологических понятий вытекает множественность долженствований: «Поэтому имеется лишь одно обязывание к добродетели, но *больше* чем один долг добродетели» (Там же, с. 439). Стало быть, мы не можем сказать, что формализм оставляет мораль бессодержательной. Вопрос в том, чтобы узнать, образует ли множественность долженствований систему: именно отсюда отправляется современная дискуссия о связности моральных систем.

² Англ. – обычное право. – Прим. пер. См.: Dworkin R. Taking Rights Seriously. Harvard University Press, 1977. Chap. IV, VI, VII.

³ Англ. – трудные случаи. – Прим. пер.

до сих пор преобладавшей связности. Мы уже видим, как заостряется идея конфликта между разумными убеждениями, вложенными, с одной стороны, в прецеденты, а, с другой, в необычный случай. Судья может, например, думать, что несправедливо наказывать попытку убийства так же строго, как фактически свершившееся убийство, и, тем не менее, испытывать некоторую трудность при согласовании этой позиции со своим не менее продуманным ощущением того, что виновность обвиняемого состоит, скорее, в намерении, нежели в действии, рассмотренном как нечто лишь происходящее. Выдвигается предположение, что всякая концепция справедливости требует связности, которую необходимо не только построить, но сохранить. Родство этого предположения с кантовским критерием универсализации несомненно, но «конструктивный» характер его введения в действие сильно отличается от его канонического использования Кантом: юридическое понятие, прежде всего, выводится из группы сходных случаев, затем прилагается к новым случаям – пока какой-нибудь не согласующийся случай не предстанет в виде фактора разрыва, который потребует построения нового понятия¹.

Но может ли связность моральной системы соответствовать связности системы правовой? Тут важны различия. Прежде всего, понятие прецедентов имеет хорошо определенный смысл в юридической области – в той мере, в какой речь идет о выносимых судами приговорах – и имеет силу закона до тех пор, пока они не будут исправлены или отменены; впоследствии это публичные инстанции, обладающие авторитетом для того, чтобы построить новую связность, требуемую необычными случаями; наконец и преимущественно, ответственность судьи по отношению к связности выражает убеждение, общее для рассматриваемого общества: связность важна для управления людьми. Из этих черт, свойственных правовым системам, получается, что они всегда покрывают лишь тот участок отношений взаимодействия, где конфликты можно уладить приговором суда. Итак, остается без ответа вопрос: может ли моральная система, которая не опирается на правовой институт, иметь собственную связность? Кроме того, связность правовых систем отсылает к связности моральной системы – в той мере, в какой можно задаться вопросом, имеет ли сама «публичная точка зрения» – а это, согласно Дворкину, точка зрения судьи – моральное основание?

¹ Алан Донаган (см.: *Donagan A. The Theory of Morality*, University of Chicago Press, 1977) разрабатывает аргумент, близкий аргументу Дворкина, который, в свою очередь, опирается на работы великого юриста Эдварда Х. Леви, характеризующего маятникообразное движение между уровнем сконструированного понятия и уровнем, где находятся прецеденты и не укладывающиеся в схему случаи, как *circular motion* [англ. круговое движение. Прим. пер.].

В этом отношении наиболее примечательная попытка принадлежит Алану Донагану в «Теории моральности». Донаган попытался возобновить кантовское предприятие по выведению множественности долженствований, исходя из императива уважения в его отношении к личностям как рациональным существам, учитывая конструктивные ресурсы правовой модели, но, подобно Канту, подчиняя законность моральности. Из реконструкции Донагана я сохраняю роль, которой он наделяет «добавочные», или «уточняющие предпосылки», в зависимости от роли, какую они будут играть в обсуждении возражений, противопоставляемых *контекстуализмом* моральному универсализму. Функция этих предпосылок – вначале отграничивать, затем исправлять и даже расширять класс действий, к которым применяется формальный императив. Если операция была проведена правильно, то можно с необходимостью сказать: «ни одно действие определенного рода, взятое как таковое, не является недостойным с точки зрения уважения, полагающегося всякому человеческому существу как существу рациональному»¹. Задача моральной философии здесь состоит в том, чтобы переопределить классы действия так, чтобы содержание правила стало адекватным форме принципа. Мало оспариваемый пример предоставляется случаем законной обороны: правило, согласно которому допускается убивать в случае угрозы смерти или если нет иного средства защитить третьего, которому угрожает смерть, ограничивает поле применения запрета убивать в классах убийства и покушения на убийство. Очевидное исключение из императива «Не убий» тем самым подводится под правило, уточненное особым условием.

С Донаганом можно согласиться в том, что легитимная задача моральной философии – продвинуть по возможности дальше реконструкцию моральной системы, наиболее достойной для притязания на универсальность². Связность такой системы означает три вещи: прежде всего, что формализм не подразумевает бессодержательности: мы можем вывести множественность долженствований, исходя из одного-единственного императива, заповедавшего уважать всех личностей как разумные существа³; затем, что эти долженствования, хотя и не выводимые друг из друга, не порождают таких ситуаций, когда чтобы повиноваться одному долгу, необходимо перестать повиноваться другому, например, лгать, чтобы не убивать, или уби-

¹ Donagan A. The Theory of Morality, p. 67.

² На протяжении столетий это было задачей казуистики, которую в моральном плане можно считать параллельной юриспруденции в плане закона.

³ Кант, как мы видели, делает это, опираясь на множественность целей, оправдываемых рефлексивным суждением в духе «Критики способности суждения».

вать, чтобы не лгать¹; наконец, что правила вывода должны быть такими, чтобы их содержание согласовывалось с непосредственно вышестоящим правилом².

Именно здесь утверждается различие между моральной и правовой системами. С одной стороны, вместо прецедентов, уже наделенных правовым статусом, в моральном плане мы чаще всего имеем дело с невысказанными «специфическими предпосылками», чаще всего ограничительными, которые обозначают вторжение (институционализированных) отношений господства и насилия в средоточие моральных убеждений, считающихся очень близкими к Золотому Правилу. Следовательно, помимо процедур конструктивной интерпретации, близких к правовому умозаключению, моральная философия должна включать в себя острую критику предрассудков и остатков идеологии – в предприятии по реконструкции специфических предпосылок, способных обеспечить хрупкую связность моральной системы. Именно здесь рационализм неожиданным образом

¹ В этом строго определенном смысле конфликт между долженствованиями непостижим, *если* рассматриваемое правило поистине является долгом, то есть если оно правильно выведено из принципа. Донаган (The Theory of Morality, p. 143 sq.) напоминает, что св. Фома Аквинский отрицал возможность замешательства *simpliciter* [лат. – попросту. – Прим. пер.] (которое соответствует случаю, когда для того, чтобы избежать дурного действия, следует совершить другое столь же дурное) и признавал лишь замешательство *secundum quid* [лат. – соответственно чему-либо. – Прим. пер.], сопряженное с похвальными действиями, имеющими в качестве условия предварительный проступок. Кант говорил то же самое: «*Столкновение одного долга с другим* было бы таким их взаимоотношением, вследствие которого один из них устранял бы (полностью или частично) другой. Но так как долг и обязательность вообще суть понятия, выражающие объективную практическую *необходимость* определенных поступков, а два противоположных друг другу правила не могут быть в одно и то же время необходимыми – если поступать согласно одному из них есть долг, то поступать согласно противоположному правилу не только долг, но даже противно долгу – то *коллизия одного долга с другим* и коллизия обязанностей вообще немыслимы [*obligationes non colliduntur*]» (Кант И. Критика практического разума, с. 279). Как мы видим, аргумент у Канта столь же логичен, сколь и морален: «два противоположных друг другу правила не могут быть в одно и то же время необходимыми...»

² Выражение «*unformalized analytical reasoning*» [англ. – неформализованное аналитическое умозаключение. – Прим. пер.], отстаиваемое Донаганом (The Theory of Morality, p. 72), чтобы сохранить родство между моральными и правовыми умозаключениями, непрерывно подчеркивая особый характер первого, обозначает как проблему, которую надо решить, так и совершенно убедительное решение. Автор согласен с тем, что здесь и речи быть не может о формальном доказательстве, коль скоро система долженствований не может достичь аксиоматической строгости. Вот почему невозможность противоречия между многочисленными долженствованиями, при исключении исключений, не может быть формально доказана; мы можем лишь сказать, что все противоположные примеры опровержимы, коль скоро моральная система построена строго и компетентно сформулирована.

пересекается с трагической мудростью: узость, от которой страдает мировоззрение «величин в сфере духа», какими призваны служить два главных героя «Антигоны» Софокла, не имеет ли эквивалентом в плане моральной теологии извращенное использование «специфических предпосылок», задача разоблачения которых отводится критике идеологий?¹

Тем не менее, речь в защиту *универсальности* наделяет всей весомостью проблемы, связанные с *историчностью* конкретной морали.

Третья переинтерпретация кантовского наследства дает нам удобный повод, чтобы представить трагизм действия в русле требования универсальности, которая – в конечном счете – отождествляется с моментом моральности. Речь идет о реконструкции формализма К.-О. Апелем и Ю. Хабермасом на основе морали коммуникации². Мой тезис состоит в том, что все это предприятие достигает полной легитимности, если мы проводим его на регрессивном пути *обоснования*, оставляя тем самым открытой конфликтную зону, расположенную на прогрессивном пути *осуществления*³. Парадокс заключается в том, что забота об обосновании норм коммуникативной деятельности склонна затушевывать конфликты, возвращающие мораль к практической мудрости, место осуществления которой – ситуативное моральное суждение. По-моему, это парадокс, объясняющий живучесть контрверзы, которая вызывается коммуникативной моралью; адвокаты контекстуалистской и коммунитаристской этики⁴ только и делают, что компенсаторным путем превозносят конфликты, известным образом затушевываемые коммуникативной моралью. Я же

¹ Именно здесь давние анализы Ю. Хабермаса из «Познания и интереса» (*Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология»* / Пер. под ред. О.В. Кильдюшова. М., 2007, с. 167–192) вновь обретают всю силу: между дискурсом, властью (в смысле «господства») и обладанием связи настолько запутаны, что социальная терапия систематических искажений языка должна дополнить простую герменевтику, не способную исцелять недоразумения в дискурсе одним лишь дискурсом.

² См.: *Apel K.-O. Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science: l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*. Trad. fr. de R. Lellouche et I. Mittmann. Presses Universitaires de Lille, 1987. [Рус. пер.: *Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики* / Пер. Б. Скуратова // *Апель К.-О. Трансформация философии*. М., 2001, с. 263–337.] *Habermas J. Morale et Communication: conscience morale et activité communicationnelle* (1983). Trad. fr. de C. Bonchindhomme. Paris: Éd. du Cerf, 1986. [*Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология»*. М., 2007.] *Ferry J.-M. Habermas. L'éthique de la communication*. Paris: PUF, 1987. Chap. X «Éthique et communauté».

³ О различии между регрессивным путем обоснования и прогрессивным путем осуществления см. выше.

⁴ М. Уолцер, М. Сэндел, Ч. Тейлор, А. Макинтайр.

считаю, что эти конфликтные ситуации лишились бы драматического характера, если бы они не вырисовывались на фоне требования универсальности, которую коммуникативная мораль сегодня считает самым адекватным выражением.

Что наиболее фундаментальным образом придает силу коммуникативной морали, так это то, что в ней в единую проблематику слились три кантовских императива: принцип автономии согласно категории единства, принцип уважения согласно категории множественности и принцип царства целей согласно категории целостности. Иначе говоря, «Я» основано сразу и на измерении универсальности, и на диалогическом измерении одновременно; межличностном и институциональном. В данном исследовании, где нет другого намерения, кроме того, чтобы воздать должное моральному измерению самости, мы удовольствуемся лишь аспектами этики дискуссии, имеющими отношение к этому основанию. Вот почему напрямую к центральному аргументу «Морали и коммуникации» Хабермас переходит в третьем разделе этого труда¹. О том, что этот аргумент располагается на регрессивном пути оправдания и обоснования, в полной мере свидетельствует порядок, вводимый аргументом. Прежде всего, выявляется связь между предприятием по обоснованию и «требованиями пригодности, которые высказываем мы, когда производим языковые акты, предполагающие норму (или правило)» (Ibid., p. 64). Затем обосновывается обращение к формальной прагматике, чтобы выделить эти требования пригодности. Наконец, ставится вопрос, который Хабермас считает основополагающим, а именно: «Как принцип универсализации, который только и может сделать возможным взаимопонимание через аргументацию, может быть сам основанным на разуме?» (Ibid., p. 65). Этим-то последним вопросом мы и займемся подробно. Итак, мы будем считать достигнутыми, с одной стороны, признание связи между *нормативным ожиданием* и коммуникативной деятельностью², с другой, признание связи между *нормативным ожиданием* и вступлением соглашения в силу посредством *оснований*. Это означает, что важное для нас состоит в трансформации, которой подвергается требование связности благодаря факту ее привязки к теории *аргументации*, которая не сводилась бы ни к дедуктивному умозаключению, ни к эмпирическому доказатель-

¹ «Проблематичное замечание для того, чтобы разумно обосновать этику дискуссии» [Diskursethik] // Morale et Communication, p. 63- 130.

² «Я называю коммуникативной такую интеракцию, когда участники находятся в здравом разуме и согласны скоординировать свои планы действия; достигнутое таким образом согласие оказывается определенным по мере intersубъективного признания требований годности» (Ibid., p. 79).

ству. Логика практической дискуссии занимает здесь место, которое на предыдущих страницах занимал анализ связности моральных систем. Если последний проводился без всякой привязки к диалогическому измерению принципа моральности, то у Апеля и Хабермаса теория аргументации сплошь разворачивается в рамках коммуникативной деятельности¹. Хабермас отнюдь не отрицает, что именно конфликты повседневной жизни вызывают нормативное ожидание, вкладываемое в логику практической дискуссии². Сама эта забота об аргументации, реально осуществляемой различными участниками, отдаляет Хабермаса от ролзианской фикции изначальной ситуации и от притчи о гипотетическом договоре (Ibid., p. 87). Практическая дискуссия есть дискуссия *реальная*³. Итак, Хабермас учитывает не исторические условия осуществления практической дискуссии, а разумное основание принципа универсализации, служащего фундаментом этики дискуссии. В этом направлении – вслед Апелю – Хабермаса толкают возражения, которые *скептик* противопоставляет самой идее морального согласия, произведенного путем аргументации. Именно в связи с такими возражениями Хабермас обращается к прагматическим предположениям аргументации вообще – ради разумного обоснования аргументационных правил практического дискурса. Эта попытка производится как раз в точке, где останавливается Кант, когда высказывает в качестве «факта разума» осознание нами самозаконодательствующего характера свободы. У Карла-Отто Апеля же речь идет ни больше ни меньше, как о «конечном основании» (*letzte Begründung*). Это основание обращается к недоступной Канту идее *перформативного противоречия*, позволяющего спасти самореференциальность, свойственную трансцендентальной аргументации, от обвинений то в отступлениях до бесконечности, то в произвольном прерывании цепи дискурса, то в цикличности аргументации. Тем

¹ «По отношению к моральным суждениям это требование связности подразумевает, что тот, кто должен сослаться на определенную форму, чтобы обосновать свое суждение, должен проверить, можно ли для него требовать, чтобы кто-либо в сравнимой ситуации обратился к той же норме, чтобы высказать суждение» (Ibid., p. 85).

² «Вступая в сферу моральной аргументации, те, кто принимает в ней участие, следуют – в рефлексивной позиции – своей коммуникативной деятельности, дабы установить нарушенный консенсус. Итак, моральная аргументация разных видов служит тому, чтобы привести к консенсусу конфликты, возникшие в действии» (Ibid., p. 88).

³ «В таком процессе каждый предоставляет другому основания, посредством которых он может пожелать, чтобы некий способ действия стал социально обязательным. Следовательно, каждая затронутая личность должна быть в состоянии убедить себя, что предложенная норма является «одинаково благой» для всех. Этот-то процесс мы и называем практической дискуссией» (Ibid., p. 92).

самым *трансцендентальная прагматика* подхватывает в практическом поле Кантову трансцендентальную дедукцию, показывая, как принцип универсализации, выполняя функцию аргументационного правила, присутствует в имплицитном состоянии в предположениях аргументации вообще. Допущение «неограниченного коммуникативного сообщества» не имеет иной роли, кроме как возвещать в плоскости предположений полное соответствие между автономией суждения каждого и ожиданием консенсуса всех личностей, участвующих в практической дискуссии.

Я не буду ввязываться в дискуссию между Хабермасом и Апелем относительно этого притязания на последнее основание, конечный этап на регрессивном пути, которому мы собираемся противопоставить постепенный путь от нормы к ее осуществлению. Заметим лишь, что претензии Апеля значительнее, нежели претензии Хабермаса, для которого сама идея последнего основания ставит под вопрос изменение парадигмы, посредством которого философия языка пришла на смену философии сознания. Обращение к перформативному противоречию для Хабермаса означает всего лишь признание того, что не существует принципа замещения в рамках аргументационной практики, без которого это трансцендентальное допущение не имело бы значимости последнего основания¹. Я лишь скажу, что как раз отказ от идеи последнего основания (что подтвердит герменевтик, настаивая на конечности понимания) зовет нас проследовать в противоположную сторону по отношению к обоснованию. Действительно, если вместе с самим Хабермасом мы примем, что «повседневные моральные интуиции совершенно не нуждаются в прояснении со стороны философов» (Ibid., p. 119), и что установление оснований имеет, в конечном счете, лишь терапевтическую функцию в духе Витгенштейна по отношению к скептическим контраргументам, возводимым в «профессиональную идеологию» (Ibid.), – то этику дискуссии следовало бы задействовать не только при попытке обоснования требования универсализации регрессивным способом, но

¹ «В действительности, – говорит Хабермас, – никоим образом не будет рассудком отрицать за прагматико-трансцендентальным обоснованием характер последнего основания» (Ibid., p. 119). Эта слержанность объясняется тем, что Хабермас мог вести поиски «майевтического подтверждения» (Ibid., p. 118) в теории развития морального и правового сознания, разработанной Лоренсом Колбергом. Эта опора в сфере психосоциологии развития не останется без последствий в нижеследующем обсуждении, в той мере, в какой предложенная Колбергом модель развития зиждется на движении от доконвенционального к конвенциональному и, наконец, к постконвенциональному, то есть конечной стадии, которая соответствует Кантовой автономии. В дальнейшем мы назовем неудобства, связанные с этим методом «контроля».

и при испытаниях в плоскости реальной практики, проводимых прогрессивным способом¹.

На предшествовавших страницах не выдвигалось иного притязания, кроме как довести требование универсальности до высочайшей степени правдоподобия и – в качестве следствия – довести до того же уровня возражения, почерпнутые из *контекстуального* характера применений этики дискуссии. Как мы неоднократно утверждали, конфликты, укрепляющие веру в контекстуалистские тезисы, сталкиваются между собой, скорее, на пути осуществления, чем на пути обоснования. Важно уяснить себе это различие в *локусе*, дабы не смешивать аргументы, подчеркивающие историчность выбора, проделываемого на этом втором пути, со скептическими аргументами, адресуемыми предприятию по обоснованию. Это замечание чрезвычайно важно для обсуждения универсалистского тезиса, который мы считаем образцовым, а именно – тезиса хабермасовской этики дискуссии.

Под контекстуализмом у нас будут фигурировать не новые – по *содержанию* – конфликты. Это те же самые конфликты, с какими мы сталкивались, обсуждая условия осуществления правила справедливости, а затем – условия действия правила взаимности. Но если до сих пор мы подчеркивали двусмысленность – и даже неразрешимость – ситуаций, с которыми должно иметь дело моральное суждение, то теперь необходимо учесть исторически и культурно определенный характер оценок, на которые моральное суждение должно ориентироваться.

Напомню первый случай возникновения замешательства; это было в связи с чисто процедурной интерпретацией принципов справедливости у Ролза – с интерпретацией, легитимировавшей отсылку всех телеологических рассуждений к частному сознанию партнеров по общественному договору. Понятие справедливого смогло тем самым полностью отделиться от понятия благого. Но ведь вместе с идеей первичных общественных благ – неотделимой от идеи распределения – вновь входят в силу телеологические понятия, так что унитарная идея справедливости разрывается между множественностью сфер в зависимости от разнообразных *оценок*, управляющих значением, приписываемым рассматриваемым благам (гражданство, потребности, товары, позиция ответственности или

¹ Это переворачивание перспективы не может поощряться возражением, выдвинутом Хабермасом в адрес Ролза за то, что тот заменяет реальную аргументацию, выдвигаемую соответствующими личностями, аргументацией, применявшейся в гипотетической изначальной ситуации.

власти и т. д.). Пока что мы откладывали рассмотрение проблемы, которую поставил исторический и коммунитарный характер таких значений и оценок, чтобы сконцентрироваться на проблеме, поставленной реальным разнообразием учитываемых благ. И теперь на передний план необходимо переместить именно этот исторический и коммунитарный характер. Но ведь этот характер касается не только значения, принимаемого в той или иной культуре каждым из этих благ по отдельности, но и порядка приоритета, всякий раз устанавливаемого между сферами справедливости и соответствующими им различными и потенциально конкурирующими благами. В этом смысле всякое распределение – в широком смысле, который мы связываем с этим словом – предстает проблематичным: на самом деле не существует универсально пригодной системы распределения, и все известные системы выражают случайный и отменяемый выбор, сопряженный с борьбой, отмечающей вехами бурную историю обществ.

Стало быть, неудивительно, что одна и та же историчность затрагивает все уровни *политической практики* – в той мере, в какой последняя занимается как раз распределением власти, от которого каждый раз зависит назначаемый приоритет между распределяемыми благами. С одного уровня политической практики на другой – с уровня институционализированных политических дебатов в плюралистических демократиях на уровень дискуссии о целях благого управления (безопасность, процветание, равенство, солидарность и т. д.), наконец, на уровень легитимации самой демократии – утверждается растущая неопределенность преследуемых целей. Именно она подводит нас к тому, чтобы подчеркнуть историчность выбора, посредством которого общества практически разрешают накопленные недоразумения указанного типа¹.

Если от политической сферы мы переходим к сфере межличностных отношений, возникают новые источники конфликтов, происходящие, главным образом, от *разрыва между уважением к закону и уважением к личностям*. В этих новых рамках проблему составляла, скорее, реальная множественность личностей, чем благ – ведь инаковость личностей противостояла унитарному аспекту понятия «человечество». В связи с этим мы подчеркнули несколько особенно болезненных для совести случаев: тех, что касаются «заканчивающейся жизни», и тех, что возбуждаются «начинающейся жизнью» в эпоху технической революции. Но ведь те же самые случаи можно переформулировать в терминах конфликтов между универсальным

¹ Напомним в этом отношении характеристику, данную Клодом Лефором демократии, как «исторического общества *par excellence*» (см. выше).

требованием, в принципе связанным с уважением, причитающимся личностям как *рациональным существам*, и производимыми осязательно поисками решений, которые можно назвать в этом смысле историческими и которые выдвигает отношение к существам, уже или еще не удовлетворяющим явному критерию человечности, на котором основано уважение¹.

Тем самым все дискуссии, проведенные в первом и третьем разделах этого исследования, находят соответствие и, похоже, очаг рефлексии в конфликте между универсализмом и контекстуализмом. В этой связи нет ничего неожиданного – в той мере, в какой практика автономии, определяющей, в конечном итоге, моральную самость, находит себе привилегированное поле для проявления в межличностных отношениях, управляемых принципом уважения к личностям, и в институтах, управляемых правилом справедливости.

Переформулируя в виде дилеммы между универсализацией и контекстуализмом конфликты, возбуждаемые процедурной концепцией справедливости и абстрактной концепцией общей всем личностям человечности, мы подготовили почву для дискуссии, сосредоточенной вокруг этики аргументации.

В этой дискуссии можно подчеркнуть, что все упоминавшиеся проблемы должны найти решение с помощью этики аргументации – в той мере, в какой такая этика превосходит по рангу правило справедливости и правило уважения, границы применения которых демонстрируются вышеупомянутыми конфликтами. Не является ли, в конечном счете, присуждение долей – какой бы природы оно ни было – результатом столкновения аргументов, и притом не только в изначальной ситуации ролианской притчи, но и в реальных дискуссиях, имеющих целью справедливое распределение чего бы то ни было? Добавим: чем больше концепция справедливости стремится стать чисто процедурной, тем чаще она обращается к аргументационной этике, чтобы разрешить конфликты, которые сама порождает. Не тождественна ли эта ситуация случаям, решаемым совестью и вызываемым принципом уважения, причитающегося личностям как рациональным существам? К примеру, не равноценно ли обращение к онтологии развития для разрешения вопроса о том, является ли плод личностью, вещью

¹ Хотя обсуждение этих случаев совести задевает за живое отношения личности к личности, оно перекраивает предшествующую дискуссию, касающуюся политической практики, в той мере, в какой решения из межличностного плана весьма часто требуют правового антуража (затрагивающего, к примеру, декриминализацию или «нет» практикам аборта), но иногда и политического (с точки зрения использования государственных фондов в исследовательских институтах, социальной защиты или здравоохранения).

или чем-либо промежуточным, поискам наилучшего аргумента в дебатах относительно прав плода? И сохраняют ли эти поиски какой-либо смысл помимо допущения универалистских предположений, обосновывающих этику аргументации?

Я признаю силу тезиса и до известной степени принимаю мысль, которую собираюсь сейчас высказать – вопреки, на мой взгляд, пагубному применению контекстуалистских аргументов, взятых благодаря наблюдению за способом, каким трактуются и разрешаются конфликты в различных исторических сообществах. По сей день мы видим возражения, возводимые на уровень тезиса и касающиеся, в конечном счете, множественного характера «культур», когда термин «культура» употребляется в этнографическом смысле, чрезвычайно отдаленном от пришедшего из эпохи Просвещения, развитого Гегелем и имеющего в виду воспитание в рациональном и свободном духе. Тем самым мы приходим к апологии различия ради различия, что в предельном случае делает все различия неразличимыми в той мере, в какой всякая дискуссия становится бессодержательной¹.

В этике аргументации я критикую не приглашение заниматься поисками наилучшего аргумента при любых обстоятельствах и в любых дискуссиях, а прикрываемую этим тезисом и взятую у Канта стратегию *очищения*, делающую немыслимым контекстуальное опосредование, без которого этика коммуникации утрачивает реальный контакт с реальностью. Кант направлял свою стратегию очищения против наклонностей, поисков удовольствия или счастья (все аффективные модальности перемешаны). Хабермас – против всего, что можно обозначить как *условность*². Этот ригоризм аргументации я приписываю интерпретации эпохи модерна в как бы эксклюзивных терминах разрыва с прошлым, якобы застывшим в традициях подчинения принципу авторитета, а, значит, в основе своей изъятым из публичной дискуссии. Этим объясняется то, что в этике аргументации условность занимает место, отводившееся у Канта наклонности. Тем самым этика аргументации доводит до тупика бесплодную оппозицию между универсализмом, по меньшей мере, столь же процедурным, как у Ролза и Дворкина,

¹ Я присоединяюсь здесь к опасениям, высказанным Аленом Финкелькраутом (Finkelkraut A. La Défaite de la pensée. Paris: Gallimard, 1987).

² В этом отношении обращение к психосоциологии развития Л. Колберга усиливает антиномию между аргументацией и условностью, в той мере, в какой шкала развития отмечена доконвенциональными, конвенциональными и постконвенциональными стадиями. Так, забавно наблюдать, что, согласно этой модели, Золотое Правило восходит к конвенциональной модели, а правило справедливости не достигает высшего уровня постконвенциональной стадии.

и культурным «релятивизмом», выводящим себя за пределы поля дискуссии¹.

По завершении этого длинного рассуждения я хотел бы предложить переформулирование этики аргументации, которое позволит включить в нее возражения контекстуализма, когда последний примет всерьез требование универсализации, чтобы сконцентрироваться на условиях *постановки* этого требования *в контекст* (по этой последней причине я предпочитаю термин «контекстуализм» историцизму и коммунитаризму).

Под сомнение необходимо поставить именно антагонизм между аргументацией и соглашением, и заменить его сложной диалектикой между *аргументацией* и *убежденностью*, которая разбирает не теоретический, а лишь практический вопрос ситуативного морального суждения.

Чтобы заняться этой замысловатой диалектикой, было бы полезным напомнить, что аргументация, рассмотренная на пути осуществления, представляет собой языковую игру, которая, будучи гипостазированной, перестает соответствовать какой-либо жизненной форме, за исключением профессионализации, в которой сам Хабермас упрекает приверженцев скептических возражений на регрессивном пути оправдания этики аргументации. В реальных дискуссиях аргументация в кодифицированной, стилизованной, и даже институционализированной форме, представляет собой всего лишь абстрактный сегмент в языковом процессе, где задействовано большое количество языковых игр, которые тоже имеют отношение к этическому выбору в случаях замешательства; например, мы прибегаем к рассказам, к историям из жизни, вызывающим, в зависимости

¹ То же наблюдение касается всегда уничижительного смысла, каким у Хабермаса наделяется идея традиции, как результат длительной полемики с Гадамером. В другом месте я предложил различать три смысла слова «традиция»: *стиль* традиционности, по отношению к которому инновация является как бы антагонистическим компонентом; мертвые или живые *традиции* народа, культуры, сообщества; и *Традицию* как антиаргументационный авторитет. Лишь в этом последнем смысле приемлем антитрадиционалистский крестовый поход этики аргументации. Как бы в связи с идеей условности, здесь затрагивается чувствительная точка этики аргументации, а именно – ее тенденция переоценивать разрыв, происшедший в эпоху модерна, воспринимать секуляризацию не только как факт, но и как ценность – вплоть до молчаливого или громогласного исключения из поля дискуссии всякого, кто не воспринимает в качестве отправной точки ницшеанский символ веры – «смерть Бога». При этом забывают, что под Просвещением можно иметь в виду либо стиль традиционности, который превосходно описал Козеллек в терминах категорий «пространства опыта» и «горизонта ожиданий» (см. *Temps et Récit*, III, p. 301–313); либо традицию или группу традиций с их многочисленными типами культурного фона, что обрисовал еще Гегель в главе VI «Феноменологии Духа»; либо антитрадицию, то есть то, чем апология Просвещения фактически стала после Ницше.

от случаев, восхищение, и даже почитание, или отвращение и даже отвращение, или попросту – любопытство к мыслительному опыту, где в модусе вымысла исследуются неизвестные разновидности жизни¹. Такие языковые игры образуют соответствующее количество коммуникативных практик, в которых люди учатся тому, что означает хотеть «жить вместе», и, в первую очередь, именно это облекается в аргументационную форму. Конечно, аргументация – не такая языковая игра, как остальные, как раз из-за ее требования универсализации. Но это требование становится действующим лишь в случае, если аргументация берет на себя опосредование других языковых игр, участвующих в формировании возможностей выбора – что и является целью дебатов. И тогда поставленная цель заключается в том, чтобы в ситуациях конфронтации извлечь из занимаемых позиций наилучший аргумент, который можно предложить основным участникам дискуссии. Однако это корректирующее действие этики аргументации предполагает, что мы дискутируем о каком-то предмете, о «жизненных вещах»².

Почему же аргументация должна соглашаться с этим опосредованием других языковых игр и брать на себя корректирующую роль по отношению к их потенциальной аргументационной способности? Как раз потому, что аргументация полагает себя не только антагонистичной по отношению к традиции и соглашениям, но и как критическую инстанцию, действующую в *пределах* убеждений, и задача ее – не устранять их, а возводить на уровень «хорошо взвешенных убеждений» в том, что Ролз называет *продуманным равновесием*.

Именно в таком продуманном равновесии между требованием универсальности и признанием касающихся ее контекстуальных ограничений состоит конечная цель ситуативного суждения в рамках вышеупомянутых конфликтов.

Убежденность превращается в неустранимого партнера благодаря тому, что в ней выражается занятая позиция, из которой исходят значения, интерпретации, оценки, соотносенные с многочисленными благами, отмечающими собой шкалу *praxis* 'а, начиная с практик и их имманентных благ, продолжая через жизненные планы и истории и заканчивая представлениями, которые люди – поодиночке или совместно – составляют для себя относительно того, что такое свершенная жизнь. Ведь о чем мы, в конечном счете, дискутируем, даже в плане политической практики, где соответствующие блага превосходят блага, свойственные различным практикам – например, в дебатах

¹ Об отношениях между парративностью и этикой, см. Исследование шестое.

² См.: Buhner R. *Moralité et Sittlichkeit – sur l'origine d'une opposition* // Revue internationale de philosophie. 1988. № 3. Kant et la Raison pratique, p. 341–360.

о целях благого правления и о легитимности демократии – да-да, о чем мы, в конечном счете, дискутируем, если не о наилучшем способе для каждого участника великих дебатов стремиться – помимо институционального опосредования – к совершенной жизни с другими и для других, в справедливых институтах? Непрестанно подчеркиваемое нами смыкание между деонтологией и телеологией находит высочайшее – и наиболее хрупкое – выражение в *продуманном равновесии между этикой аргументации и хорошо взвешенными убеждениями*¹.

Пример подобной сложной диалектики дает нам злободневная дискуссия о правах человека. В существенной части права человека, взятые на уровне декларативных, а не собственно законодательных текстов, можно считать хорошо аргументированными производными от самой этики аргументации. Кроме того, права человека будто бы единодушно утверждены государствами; и все-таки остается подозрение, что они – всего лишь плод культурной истории Запада, с ее религиозными войнами и кропотливым и никогда не прекращающимся обучением толерантности. Все происходит так, словно универсализм и контекстуализм не полностью перекрывают друг друга относительно малочисленных, но основополагающих ценностей, как, например, такие, о которых мы читаем во Всеобщей Декларации прав человека и гражданина. Но каково точное законодательство, гарантирующее осуществление этих прав? Как-никак они являются продуктом особой истории, которую, в общем и целом, можно считать общей для западных демократий. И в той мере, в какой ценности, произведенные в этой истории, не разделяются другими культурами, обвинение в этноцентризме напрашивается для самих текстов деклараций, хотя и ратифицированных всеми правительствами планеты. По-моему, необходимо отказаться от дрейфа к этому обвинению и принять следующий парадокс: с одной стороны, поддерживать притязание на универсальность, связываемое с несколькими ценностями, где пересекаются универсальное и историческое; с другой, предложить это притязание для дискуссии не на формальном уровне, но на уровне убеждений, неотрывных от форм конкретной жизни. Из этой дискуссии не могло бы получиться ничего, если бы каждый участник не признавал, что в культурах, считающихся экзотическими, скрыты другие потенциальные универсалии. Путь к возможному консенсусу может начинаться лишь с взаимного признания, принятия, то есть признания возможной истины и поначалу чуждых для нас смыслов.

¹ Я люблю напоминать, что убежденность по-немецки – *Überzeugung*, слово, родственное по корню слову *Bezeugung*, которое означает «свидетельство». Свидетельство – вот пароль ко всей этой книге.

Это понятие универсалий в контексте, или потенциальных, или зарождающихся универсалий, на мой взгляд, лучше всего отражает продуманное равновесие, которое мы ищем между универсальностью и историчностью¹. Только реальная дискуссия, где убеждения надо поставить выше договоренностей, может по окончании длительной истории, которой еще предстоит начать свой ход, позволить нам сказать, какие так называемые универсалии станут «универсалиями, признаваемыми всеми заинтересованными лицами» (Хабермас), то есть отныне – «репрезентативными личностями» (Ролз) всех культур. В этом отношении один из ликов практической мудрости, по линии которой мы движемся на всем протяжении этого исследования есть искусство беседы, когда этика аргументации испытывается в конфликте убеждений.

*

Наше последнее слово в этой «малой этике», охватывающей Седьмое, Восьмое и Девятое исследования, будет посвящено утверждению того, что практическая мудрость, которой мы занимаемся, имеет целью примирить Аристотелев *phronèsis* с гегелевской *Sittlichkeit* через кантовскую *Moralität*. О *phronèsis* 'е мы помним, что горизонтом его является «благая жизнь», опосредованием – размышление, деятелем – *phronimos*, а точками применения – отдельные ситуации². Но если по завершении трех этих исследований цикл предстает замкнутым, то, если так можно выразиться, дело в том, что мы переходим на другую высоту, расположенную выше нашей отправной точки:

¹ Выражение «ценность», которого мы не употребляли до сего момента, соответствует в публичной дискуссии тем зарождающимся универсалиям, подлинное моральное содержание которых подтверждается одной лишь последующей историей диалога между культурами. В этом отношении я считаю квази-понятие ценности компромиссным термином там, где пересекаются притязание на универсальность и признание историчности некоторых производных долженствований, которым со стороны другого соответствует право требовать. В этом смысле понятие ценности – не подлинно моральное, а компромиссное понятие, оправдываемое случаями, когда универсальность и историчность взаимно друг друга подкрепляют, а не отталкиваются друг от друга: осуждение пыток, ксенофобии, расизма, сексуальной эксплуатации детей или насилия над взрослыми и т.д. Уже в этом отчасти трансцендентальном и отчасти эмпирическом – полуаприорном и полуисторическом – смысле Жан Набер воспринимал термин «ценность» (см.: *Éléments pour une éthique*. Paris: Montaigne, 1962. Chap. VII, «L'ascèse par les fins», p. 121–138).

² Нам доставляет удовольствие напомнить великие тексты из Книги VI «Никомаховой Этики», процитированные выше. На вершине всех этих текстов мы располагаем тот, что идентифицирует *phronèsis* с ситуативным моральным суждением, в зависимости от его сингуляризирующей функции, сравнимой с функцией чувственной интуиции (Аристотель. Соч. Т. 4, с. 185).

между «наивным» *phronèsis* 'ом наших первых страниц (Исследование седьмое) и «критическим» *phronèsis* 'ом наших последних страниц простирается, прежде всего, область морального обязательства, долга (Исследование восьмое), который требует, чтобы не было того, чего быть не должно, а именно – зла, и конкретнее, чтобы были устранены страдания, причиняемые человеку человеком, – а по выходе из этой засушливой зоны находится область конфликтов, соотнесенных с трагизмом действия (Исследование девятое). Именно так «критический» *phronèsis* тяготеет к тому, чтобы – с помощью этих опосредований – идентифицироваться с *Sittlichkeit*. Но последняя лишена притязаний обозначить победу Духа над противоречиями, которые он вызывает сам у себя. Сведенная к скромности, *Sittlichkeit* объединяется с *phronèsis* 'ом в ситуативном моральном суждении. Зато из-за того, что *phronèsis* ситуативного морального суждения прошел столько опосредований и конфликтов, он защищен от всякого искушения anomией. Ситуативное моральное суждение формируется именно через публичные дебаты, дружескую беседу, разделяемые убеждения. О практической мудрости, подобающей такому суждению, можно сказать, что *Sittlichkeit* в ней «повторяет» *phronèsis* в той мере, в какой *Sittlichkeit* «опосредует» *phronèsis*.

*

По завершении Седьмого, Восьмого и Девятого исследований важно обозначить новые детерминации «Я», добавляющиеся к детерминации «Я» говорящего, действующего и являющегося персонажем-рассказчиком собственной истории. Кроме того, когда эти исследования завершили феноменологическо-герменевтический цикл, который образуют вместе взятые девять исследований, находящихся здесь завершение, показалось уместным взять в качестве путеводных три основных проблематики, заданных в начале предисловия: окольный путь рефлексии о *кто?* через анализ *что-почему-как?*; согласованность и расхождения между тождественностью-*idem* и самостью-*ipse*; диалектика «Я» и другого, чем «Я».

Если верно, что четыре первых исследования отдают приоритет первой проблематике, а два последующих – второй, то наши этическо-моральные исследования делают основной акцент на третьей. И все-таки если перечитать эти исследования, то можно будет сказать, что они равномерно проходят через три проблематики. Именно это мы собираемся сейчас показать, выбрав для каждой из них эмблематический термин, заимствованный из древней и современной моральной философии; наши исследования, возможно, позволяют обогатить и уточнить эту философию.

К первой проблематике фактически относится весь окольный путь через детерминации предикатов «благой» и «обязательный», сочленениями которых отмечено движение этих трех исследований; упомянутый окольный путь соответствует окольному пути через структуры действия и повествования в предыдущих исследованиях; предикаты «благой» и «обязательный» на самом деле, прежде всего, применяются к *действиям* – совершённым или тем, которые предстоит совершить. Мы начали возвратное движение к «Я», установив соответствие между оценкой целей действия и оценкой «Я», способного иерархизировать свои предпочтения и действовать, познав причину. И все-таки недостает термина, чтобы обозначить соответствие между этической и моральной оценкой все более усложняющихся форм, в которые облекается оценка «Я» на протяжении рассуждений, следующих за первым разделом Седьмого исследования, где нашло себе место понятие самооценки. Как мне показалось, классический термин *вменяемость* отвечает этому требованию – за счет его реактуализации, предлагаемой нашими исследованиями¹. Преимущество выбора этого термина в том, что он позволяет возобновить анализ понятия *аскрипция* там, где мы оставили его в конце Четвертого исследования, апоретический характер которого мы помним. Скажем так: *вменяемость* есть аскрипция действия своему агенту *при условии, что этические и моральные предикаты* квалифицируют действие как благое, справедливое, соответствующее долгу, совершенное следуя долгу и, в конечном счете, наиболее мудрое в случае конфликтных ситуаций.

Что *вменяемость* входит в продолжение аскрипции, именно это предполагают дефиниции вроде взятой из недавно изданного «Технического и критического словаря по философии» А. Лаланда. «*Вменяемость* [imputable], – читаем мы в нем, – первоначально означает то, что может быть отнесено на счет такой-то личности». *Вменяемость* характеризуют только: «...отношение действия к деятелю, абстрагирование, с одной стороны, от моральной ценности этого деятеля, а, с другой, от наград, наказаний или убытков-выгод, которые могут впоследствии»². На самом деле эта дефиниция не добавляет ничего к тому, что мы назвали аскрипцией и что касается специфической причинно-следственной связи агента с действием. Разумеется, мы понимаем заботу авторов этой дефиниции, заключающуюся в том, чтобы не смешивать глаголы *вменять* и *инкриминировать*³. С противоположным риском связана дефиниция

¹ Впервые мы встретились с этим понятием в рамках обсуждения третьей космологической антиномии, Исследование четвертое.

² Lalande A. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris: PUF, 1960, p. 484.

³ Пока что я оставляю в стороне понятие *счета* в выражении «относить на счет»: я вернусь к нему в рамках второй проблематики, проблематики самости и тождественности.

вменяемости, опирающаяся на предлагаемое А. Донаганом¹ различие между двумя разновидностями моральных наставлений: наставлениями, которые он называет «наставлениями первого порядка» и которые соотносены с человеческими действиями, рассмотренными как свершения (*deeds*), и так называемыми «наставлениями второго порядка», соотношенными с состоянием духа у деятелей. Если первые определяются посредством оппозиции разрешенное/неразрешенное, то вторые – посредством оппозиции виновный/невиновный². Но вторые, как и первые, притязают на универсальность. Дефиниция вменяемости может получиться из этого различения между «объективными» и «субъективными» наставлениями; ее функцией может быть координация категорий разрешенного/неразрешенного и виновного/невиновного. Вменять означало бы не только относить действие на чей-либо счет, но еще и относить именно *действие* как способное подпасть под категорию разрешенного/неразрешенного, на счет *кого-либо*, о ком можно судить, как о виновном/невиновном. Этот способ вписывания в определение вменяемости различия между двумя типами наставлений, подчеркивая подчинение наставлений второго порядка наставлениям первого порядка, отражается в более популярных определениях вменения, ссылающихся на порицание и хвалу³, выражения, сочетающие (а на взгляд аналитика – сме-

¹ Donagan A. The Theory of Morality. Chap. IV.

² О том, что две этих разновидности наставлений не перекрывают друг друга, свидетельствуют случаи, когда неразрешенное не влечет за собой виновности: это случай, когда предварительно определенные и признанные извинения способствуют смягчению или отмене суждения (приговора), объявляющего деятеля виновным. И наоборот, намерение деятеля можно осудить как виновное, хотя никакого действительного нарушения правила совершено не было, и некое препятствие помешало реализовать продуманное намерение совершить дурной поступок. Мы отмечаем богатство анализов, которые это различие между наставлениями первого порядка и наставлениями второго порядка держит в резерве. Аристотель открыл путь для этой весьма легитимной казуистики, введя условие *неведения* как способное объявить недобровольными (или совершенными против воли) действия, все-таки избранные по размышлению (*Аристотель*. Соч. Т. 4, с. 97–99). Если здесь задействована казуистика, то дело в том, что мы должны различать неведение, касающееся фактов (сын не знал, что человек, которого он ударил – его отец), и неведением, касающимся права (он не знал, что бесчестить отца – дурно); однако если неведение в области права подлежит извинению с трудом, то неведение в сфере фактов тоже не всегда заслуживает извинения; деятель, возможно, не хотел знать, или избегал получать информацию – а ведь он мог бы и т. д. Идея виновного неведения чрезвычайно важна для этой разновидности дебатов, оглушительным эхом которых прозвучали трагические события Второй мировой войны...

³ Словарь *Robert* относительно слова *imputation* предлагает: «1. Действие, факт вменения, отнесения на чей-либо счет (действия, заслуживающего порицания, или вины...)» (р. 448). По поводу слова *imputer* он предлагает: «1. *Imputer* à: выставить (нечто) на чей-либо счет; 1. Приписывать (кому-либо) вещь, достойную порицания; 2. Vx [устарелое], классический язык: по большей части – приписывать (кому-либо) нечто похвальное, благоприятное» (р. 449). Аристотель не упускает случая сослаться на порицание и хвалу в этической перспективе, где оценка действий упорядочивается сообразно «превосходствам», признаваемым в порядке человеческого действия.

шивающие) два порядка наставлений: разрешенное/неразрешенное для действий, виновный/невиновный для деятелей.

По-моему, есть нечто справедливое в заботе об отделении вменяемости от инкриминирования – а также, на первый взгляд, в противоположно направленной заботе о ссылках на порицание и хвалу. Сделанное мною различие между этическим и моральным планом открывает путь к дефиниции, признающей право на сомнение по двум поводам. Наставления Донагана относятся, по существу, к теории моральности, пренебрегающей различием, которым руководствуются три наших этико-моральных исследования: так, Золотое Правило с самого начала переинтерпретируется в них в терминах кантовского императива.

Если мы примем наше различие, то формообразующее ядро понятия «вменяемый» необходимо предназначить наиболее глубокому этическому плану. Тем самым нас отсылают к самооценке, но *опосредованной* всем путем через детерминации справедливого, благого, обязательного, процедурно справедливого, наконец, ситуативного морального суждения. *Кому* же тогда можно вменить действие? Его вменяют «Я», как способному пройти по всему пути этико-моральных детерминаций действия, по пути, в конце которого самооценка становится убежденностью. В убежденности наставления первого порядка встречаются с наставлениями второго порядка, по Донагану, то есть этико-моральные объективности действия – с субъективностью деятеля, возвращающегося к «Я», исходя из этих объективностей и через них. Именно благодаря этому вменение можно считать этико-моральным выражением приписывание действия его агенту, не считая инкриминирование канонической формой вменяемости. Достаточно, чтобы действие и его агент представляли совместно подлежащими хвале или порицанию. Но, как известно, в самооценке хвала опережает порицание.

Переместим теперь наши этико-моральные соображения в перспективу второй проблематики, в которую понятие «Я» вовлекается конфликтными отношениями между самостью и тождественностью. Точкой отсчета нам будет служить понятие *ответственности*, похоже, не столь давнее, нежели понятие вменяемости – по крайней мере, в моральной философии – и оно тоже получит от наших анализов дополнительные обогащение и точность. Будем исходить из того, о чем шла речь в исследовании о нарративной идентичности, а именно – из того компонента идентичности, что соотносится со временем, с постоянством во времени. Мы видели, как два значения этой категории соотносятся в нарративном плане – в зависимости от того, сочетаются или расходятся сохранение «Я» и эмпирическое продолжение существования. Ту же самую

диалектику понятие ответственности подхватывает и поднимает на новую ступень.

Чтобы показать это, развернем отношения между ответственностью и темпоральностью в трех подразумеваемых темпоральностью направлениях. Именно в третьем направлении отношения между самостью и тождественностью проявляют крайнюю сложность.

Под углом зрения *будущего* наша рефлексия легче всего сцепляется с рефлексией здравого смысла. Согласно одному из обычных значений, ответственность имеет в виду, что кто-то принимает на себя *последствия* своих поступков, то есть считает определенные грядущие события представляющими его самого – вопреки факту, что они не были напрямую предусмотренными и желаемыми; эти события – волей-неволей его *произведение*. Правда, это значение возникло, с одной стороны, в рамках гражданского права, в соотношении с обязательством возместить ущерб, причиненный проступком (или в каких-то других определенных законом случаях: например, ответственности собственника или сторожа животных), с другой, в рамках права уголовного, в соответствии с обязанностью понести наказание. Этот двойной приоритет права в употреблении понятия «ответственность» не препятствует тому, что мы можем придать моральный, а не просто юридический, смысл идее принять или претерпеть последствия своих собственных действий в той мере, какую мы не можем определить заранее. Как раз на этой основе Х. Йонас попытался реконструировать «принцип ответственности»¹, принимая во внимание долгосрочные последствия решений государственной власти, а также граждан в эпоху технической революции. Он полагает, что тем самым производит переворот в нашем понятии ответственности, возводя ее на уровень нового категорического императива, повелевающего действовать так, чтобы после нас еще *существовало* грядущее человечество в окружающей среде обитаемой земли. Речь идет о перевороте в той мере, в какой этот моралист, делая акцент на последствиях наших действий, ориентировал взгляд в противоположном направлении – на поиски наиболее скрытых намерений, к чему склоняет понятие вменяемости. Последствие парадоксально: в случае вменяемости можно иметь виновность без наказания, без его осуществления; в случае ответственности можно иметь виновность без намерения; *дальнодействие* наших действий, понятие, которое мы вспомнили выше, превосходит далекодействие наших планов.

Но понятие ответственности тем самым имеет и грань, обращенную в *прошлое*, в той мере, в какой ответственность подразумевает,

¹ Йонас Х. Принцип ответственности. М., 2004.

что мы взяли на себя некое воздействующее на нас прошлое – без того, чтобы оно было полностью «делом наших рук» – но которое мы берем на себя как свое. Идея *долга*, занимающая весьма значительное место в некоторых наших раздумиях во «Времени и рассказе. III», относится к такому ретроспективному измерению ответственности. Эта идея получит подобающее развитие в Исследовании десятом, в рамках размышления о пассивности и инаковости. Отныне будем говорить: признавать, что наше собственное бытие в долгу по отношению к тому, кто сделал так, что мы суть то, что мы суть, означает считать себя ответственным за это.

Два упомянутых смысла ответственности – перспективный и ретроспективный – смыкаются и перекрывают друг друга относительно ответственности в *настоящем*. Но это настоящее не есть мгновение-разрыв, точечное мгновение хронологического времени. Оно имеет плотность, которую задает ему как раз диалектика тождественности и самости, в связи с постоянством во времени. Теперь считать себя ответственным – что остается уточнить – означает считаться сегодня тем же, кто сделал нечто вчера и кто сделает нечто завтра. Как и в случае с нарративной идентичностью, на которую опирается идентичность моральная, два значения идентичности вступают в конкуренцию: с одной стороны, известная физическая или психологическая непрерывность, а, стало быть, известная тождественность, с которой мы выше идентифицировали характер, служит основанием для признания моральной идентичности, в частности, в случаях ответственности, интересующих гражданское и уголовное право; с другой, существуют крайние случаи, сравнимые с *puzzling cases*¹, характерными для нарративной идентичности, когда идентификация с помощью обычных телесных или психологических критериев становится сомнительной до такой степени, что мы недавно сказали, что обвиняемый – если речь идет об уголовном праве – стал нераспознаваемым. Как раз в таких крайних случаях сохранение «Я», синонимичного к идентичности-*ipse*, принимается на себя только моральным субъектом, требующим, чтобы другого, которым, как кажется, он стал, считали тем же самым. Но эта ответственность в настоящем предполагает, что ответственность за грядущие последствия и ответственность за прошлое, по отношению к которому «Я» признает себя в долгу, были интегрированы в этом не точечном настоящем и как бы подробно резюмированы в нем.

Это сохранение самого себя, не сводимое ни к какому эмпирическому продолжению существования, может быть, содержит

¹ Англ. – озадачивающие случаи. – Прим. пер.

ключ к феномену, с которым мы сталкивались выше и рассмотрение которого отложили, хотя он и входит в расхожее определение вменения, а именно, что вменять есть относить нечто на *счет*... Все происходит так, как если бы наши поступки были вписаны в громадную бухгалтерскую книгу, чтобы быть там зарегистрированными и образовать архив. Возможно, эта метафора вписывания и регистрации выражает объективацию того, что мы только что назвали подробным повторением в настоящем ответственности за последствия и задолженность. Сохранение «Я», тем самым объективированное в образе нанизывания всех наших поступков в цепь вне нас самих, облекается видимостью судьбы, которая делает «Я» врагом самого себя¹.

Совсем кратко скажу о вкладе трех последних исследований в диалектику «Я сам» и «другой, нежели я». Определенным образом эта диалектика была эксплицитно представлена во всех предшествовавших выкладках. Кроме того, она будет повторена в ближайшем исследовании Тождественного и Другого. Тем не менее, если бы потребовалось назвать категорию, которая, на уровне третьей проблематики, приведенной в движение ради возвращения к «Я», соответствовала бы предшествующим категориям вменяемости и ответственности, я избрал бы столь дорогой Гегелю йенского периода и на всем последующем протяжении его творчества термин *признание*. Признание есть структура «Я», размышляющего о движении, которое относит самооценку к заботливости, а заботливость – к справедливости. Признание вводит диадку и множественность в само формирование «Я». Взаимность в дружбе, пропорциональное равенство в справедливости, отражаясь друг в друге в самосознании, превращают самооценку в фигуру признания. То, что мы скажем в ближайшем исследовании о совести², в смысле немецкого *Gewissen*, имеет корни в этих сопряжениях тождественного и иного в совести³.

¹ Здесь может оказаться плодотворным сопоставление с восточной мыслью о нанизывании цепи поступков в *Карму*, как начал показывать Т. Хирашиге (*Hirashige T. Phénoménologie de la conscience de culpabilité. Essai de pathologie éthique. Présentation de P. Ricœur. Tokyo: Presses de l'université Senshu, 1983.*

² Conscience – «сознание» и «совесть» – *Прим. пер.*

³ For intérieur – буквально: «внутренний форум» – *Прим. пер.*

ИССЛЕДОВАНИЕ ДЕСЯТОЕ

К какой онтологии?

Это исследование больше, чем все остальные, носит «разведывательный» характер. Оно направлено на то, чтобы выявить *онтологические* импликации предыдущих исследований, помещенных под рубрику герменевтики «Я». Итак, каков способ бытия у «Я», каким типом сущего или сущности оно является? Чтобы разделить эту трудность на части и применить к ней метод фрагментации, который мы постоянно использовали, вновь применим схему вопросов, предложенных в предисловии. Согласно этой схеме, герменевтика представляет собой место формулирования трех проблематик:

1) косвенного подхода рефлексии, идущей в анализе окольным путем;

2) первого определения самости через ее противопоставление тождественности;

3) второго определения самости через ее диалектическое отношение с инаковостью.

Этой связи мы дали имя герменевтической из-за точной эквивалентности между *интерпретацией* «Я» и развертыванием отмеченного тройного опосредования.

Правда, иерархизация трех этих проблематик не была путеводной нитью наших предшествующих исследований, построенных, скорее, на известной полисемии вопроса *кто?* (кто говорит? кто действует? кто рассказывает о себе? кто ответствен?) И все-таки порядок, которому мы следовали до сих пор, не был полностью чуждым связности этих трех опосредований: сопряжение между рефлексией и анализом фактически акцентируется с первого исследования и непрерывно проводится в последующих; диалектика самости и тождественности отчетливо сменила первое опосредование, начиная с пятого исследования; диалектика самости и инаковости более полно царила в трех последних исследованиях. Именно три этих проблематики и три опосредования будут направлять, в порядке, о котором мы только что упомянули, нижеследующий онтологический набросок. Их окончательное пересечение способствует выявлению множественности смыслов бытия, кроющихся за вопросом, поставленным вначале: какого рода бытие есть бытие «Я»? В этом отношении над всей дальнейшей частью исследования господствовала полисемическая концепция бытия, заимствованная нами у Платона и Аристотеля.

Первый поставленный вопрос касается общей онтологической направленности всех наших исследований и может быть сформулирован, исходя из понятия *аттестации*, которым мы завершили наше Предисловие. Второй вопрос касается онтологической важности различия между самостью и тождественностью; он исходит из предыдущего в той мере, в какой аттестацию можно идентифицировать с гарантией того, что каждый обязательно существует как тот же самый в смысле самости. Третий, неизмеримо более сложный и всеохватный вопрос – не случайно он упомянут в самом заглавии данного труда – затрагивает специфическую структуру отношений между самостью и инаковостью.

Диалектика, в которой два этих последних термина противостоят друг другу и формулируются, принадлежит к дискурсу второй степени, напоминающему платоновский дискурс в диалогах «Теэтет», «Софист», «Филеб» и «Парменид»; этот дискурс выводит на сцену метакатегории, «большие роды», близкие платоновским Тождественному и Иному, выходящим за рамки дискурса первой степени, к которому еще принадлежат личности или вещи, представавшие начиная с нашего Первого исследования в виде базовых партикулярностей, которым, в конечном итоге, приписываются предикаты, такие, как предикаты действия. В этом отношении три наших последних исследования, придавая этический, а уже не просто аналитико-описательный статус различию между личностью и вещью, не вышли за рамки этого дискурса первой степени. Тщательная трактовка метакатегории инаковости, вызванная третьей диалектикой нашей герменевтики «Я», заставит нас отчетливо отличать этот дискурс второго порядка от явно выраженных феноменологических аспектов герменевтики «Я».

Но именно третья диалектика позволяет лучше всего проявиться умоэзрительному измерению исследования онтологического характера, затрагивающего способ существования «Я». Вот последняя причина побуждающая располагать первые онтологические подходы в перспективе третьего: ни самость, ни инаковость, в том смысле, в каком мы их принимаем, не позволяют себя переформулировать просто, на застывшем языке онтологии, готовой к повторению в самом заурядном смысле. Другой, нежели я сам, не будет точным эквивалентом платоновского Другого, а наша самость не будет повторять платоновское Тождественное. Набрасываемая нами здесь онтология верна тезису, выдвинутому в нашем Предисловии, а именно: онтология остается возможной в наши дни в той мере, в какой философии прошлого остаются открытыми для переинтерпретаций и нового прочтения – благодаря смысловому потенциалу, который остается неиспользованным, и даже подавленным в силу самого процесса

систематизации и популяризации, какому мы обязаны тем, что имеем в своем распоряжении значительные своды воззрений, как правило, называемые нами по именам их создателей: Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы, Лейбница и т. д. По правде говоря, если бы мы не могли выпустить на свободу эти ресурсы, которые великие системы прошлого стремились подавить и замаскировать, то не было бы возможным никакое новаторство, и мысль в настоящем времени располагала бы выбором только между повторением и заблуждением. Эту принципиальную позицию, касающуюся отношений между существующей философией и историей философии, необходимо сопоставить с тем, что мы сказали в других местах – в «Живой метафоре» и во «Времени и рассказе» – об отношениях между традицией и новаторством. Но применение этой максимы особенно опасно на уровне «великих родов», таких, как Тожественное и Иное, история которых является как минимум устрашающей; можно сразу догадаться, что онтологическая направленность аттестации и онтологическая направленность самости как таковой не смягчат нашего столкновения с традицией.

1. Онтологическая направленность аттестации

Мы начинаем наше онтологическое исследование там, где состоялось наше Предисловие. Похвала, которую мы тогда дали аттестации как *верованию* и как *доверию*, была предназначена для того, чтобы воспрепятствовать как претензии на самообосновывающуюся достоверность, исходящую из картезианского *Cogito*, так и униженное *Cogito*, сведенное к иллюзии вследствие ницшеанской критики. Таким образом, наш первый подход к аттестации оставался в рамках спора вокруг *Cogito*. Однако исследования, образующие корпус данной книги, развертываются в месте, которое мы могли бы назвать *atopos*¹ по отношению к познанию *Cogito*, а, стало быть, и по отношению к его свержению. Вот почему мы не можем ограничиться данной нами вначале характеристикой аттестации в терминах достоверности; или, скорее, характеризуя аттестацию с *алетической* (или истинностной) точки зрения, мы уже начали, не говоря об этом, другие дебаты, нежели те, которые можно было бы назвать чисто эпистемическими, как если бы речь шла лишь о том, чтобы расположить аттестацию на некоей шкале знания. Однако алетическая характеристика аттестации не ограничивается такой эпистемической обусловленностью. Если мы соглашаемся руководствоваться полисемией бытия или, скорее, полисемией сущего – что Аристотель высказывает в «Метафизике» (Е.2),

¹ Греч. не-место. – Прим. пер.

го *сущее в смысле истины* и *сущее в смысле ложного* являются первичными значениями сущего, отличными от – и как будто бы принадлежащими к тому же рангу, что и бытие сообразно категориям, что и бытие в потенции и в действии, и что и бытие по случайности¹. Именно под знаком сущего как истинного мы и располагаем все наши предшествовавшие замечания о бытии как веровании и как доверии. Значит ли это, что метакатегорию быть-истинным и быть-ложным можно повторить в таких терминах, как ее впервые сформулировал Аристотель? Именно здесь первый случай подвергнуть испытанию нашу рабочую гипотезу, касающуюся связи между новаторством и традицией в сегодняшней мысли.

На деле первое, с чем сталкивается аттестация, это связь рефлексии с анализом – в сильном смысле, который этому понятию придала аналитическая философия. В первую очередь, аттестуется «быть-истинным» *опосредование* рефлексии анализом. Эта ситуация во многих отношениях беспрецедентна. Но главный парадокс состоит в том, что именно прохождение через анализ, которое другие авторы называли бы объективацией – в намеренно критическом смысле – придает всему процессу *реалистический* оборот. В этом отношении я хочу воздать должное аналитической философии за поддержку, которую непрестанно находит в ней мой онтологический набросок. Весь наш первый этап, пройденный в компании Стросона, был воодушевлен *референциальным* требованием фрегеанской семантики; так, дискурс о теле и личностях как базовых партикулярностях с самого начала является дискурсом *о...*; личность есть, прежде всего, то, *о чем* говорят; эта реалистическая склонность аналитической философии с самого начала образует серьезный противовес двум тенденциям, соответственно, идеалистической и феноменистской, идущих от Декарта и от Юма. Впоследствии, реалистический акцент, ставящийся Дэвидсоном на понятии события, рассмотренном на равных с объективными или субстанциальными сущностями, оказал мне большую поддержку, даже если я не могу следовать Дэвидсону на территории физикализма, к которому его онтология события, в конечном итоге, устремлена. То же самое я скажу и о поисках объективных критериев личной идентичности у Парфита. В свою очередь, понятие нарративной идентичности, пусть и подпитываемое вымыслом, обязано своим – даже конфликтным – отношениям к понятию личной идентичности

¹ Аристотель. Соч. / Пер. А. В. Кубицкого. М., 1976. Т. I, с. 182: «А так как о сущем вообще говорится в различных значениях, из которых одно, как было сказано, – это сущее в смысле приводящего, другое – сущее в смысле истины (и не-сущее в смысле ложного), а кроме того, разные виды категорий, как, например, суть вещи, качество, количество, «где», «когда» и еще что-нибудь, что может быть обозначено этим способом, а затем, помимо этого, сущее в возможности и сущее в действительности».

у аналитических философов глубоким смыслом онтологического содержания утверждений о «Я», превосходно опосредованных анализами Стросона, Дэвидсона и Парфита, – если назвать лишь тех, с теориями которых я пытался сопоставлять герменевтику феноменологического происхождения.

Но оказанная услуга является обоюдной: аттестация «Я», которая в ней происходит, не поддается самому анализу и может подвергаться его обвинению, согласно которому анализ – в силу *лингвистического* характера – ограничивается объяснением идиом того или иного естественного языка или, что хуже, ложных очевидностей здравого смысла. Разумеется, нам довольно часто удавалось проводить различие – даже в самом обыденном языке – между случайным употреблением, сопряженным с конкретным составом заданного естественного языка, и значениями, которые можно назвать трансцендентальными в том смысле, что они служат условием возможности такого случайного употребления. Но это чисто кантианское различие между трансцендентальным и эмпирическим сложно устанавливать и поддерживать, если нельзя утвердить зависимость языковых детерминаций действия по отношению к онтологическому формированию этого действия. В таком смысле подкрепление, которое аттестация в свою очередь вносит в лингвистический анализ, оправдывает то, что этот анализ может поочередно то пользоваться наиболее уместными смыслами обыденного языка, как *тезаурусом* выражений, точнее всего попадающих в цель – как заметил Остин, – то брать на себя критику обыденного языка как залежей предрассудков здравого смысла, и даже выражений, которые, как подозревал Рассел, обманчивая грамматика приведет к дурной онтологии.

Это не единственная услуга, которую имплицитная для герменевтики онтология оказывает лингвистическому анализу. Последний можно обвинить в более серьезном недостатке, нежели зависимость от случайных смыслов данного естественного языка; что парадоксально, *linguistic turn*¹, вопреки референциальному обличью философской семантики, весьма часто означал отказ «выйти» за пределы языка, а также недоверие, сравнимое с недоверием французского структурализма, по отношению ко всему, что относится к внелингвистическому порядку. Важно также подчеркнуть, что имплицитная аксиома, согласно которой «всё есть язык», весьма часто приводила к замкнутому семантизму, неспособному объяснить человеческое действие как фактически *происходящее* в мире, словно лингвистический анализ обрекал нас на перескакивание из одной языковой игры в другую без того, чтобы мысль могла когда-либо настичь *реальное*

¹ Англ. – лингвистический подход. – Прим. пер.

действие. В этом отношении феноменология, как, например, феноменология Гуссерля, согласно которой слой языка является «неэффективным» по отношению к жизни интенционального сознания, обладает значимостью корректива благодаря самой ее противоположной направленности¹.

В конечном итоге, аттестация свидетельствует именно о *переплетении* (*хиазме*) между рефлексией и анализом в самом плане способа бытия «Я».

Здесь я нахожу ту разновидность *онтологического пыла*, адвокатом которого мне случилось становиться в другом месте – от имени убеждения, согласно которому даже в по видимости наименее референциальных смыслах языка, как это бывает в случае с метафорой и нарративным вымыслом, язык говорит еще и о бытии, даже если эта онтологическая цель оказывается как бы отложенной, отсроченной предварительным отрицанием буквальной референциальности обыденного языка.

Но если благодаря всем этим чертам *алетическое* (истинностное) измерение аттестации действительно вписывается в продление аристотелевского «бытия-истинным», то аттестация по отношению к нему сохраняет нечто специфическое – благодаря одному тому факту, что «бытие-истинным» говорит именно о «Я»; и делает оно это через объективирующие опосредования языка, действия, повествования, этических и моральных предикатов действия. Вот почему невозможно просто-напросто повторить Аристотелево различие между бытием-истинным и бытием-ложным – настолько последнее остается дважды пленником, с одной стороны, предположительного преобладания такого утвердительного суждения как *апофасис*² в истинностном порядке, а, с другой стороны, метафизики, новое использование которой если не невозможно, то, по крайней мере, чрезвычайно трудно и рискованно. Об этом мы кое-что скажем в дальнейшем.

Я бы хотел выделить один момент в расхождении между «сущим-истинным» при аттестации и «сущим-истинным» согласно метафизике Аристотеля. Противоположностью аттестации, как мы говорили, начиная с Предисловия, является подозрение. В *этом* смысле подозрение занимает место «сущего-ложного» в Аристотелевой паре. Но если подозрение действительно принадлежит к тому же самому алетическому плану, что и аттестация – а, стало быть, к плану сразу и

¹ В еще неизданной диссертации Жан-Люка Пети мы найдем резко критическую оценку замкнутого семантизма, который он приписывает Витгенштейну и от которого не удалось избавиться всей поствитгенштейнианской школе, плившей от фразы к фразе, так и не найдя суши реального действия. Пети считает, что лишь феноменология интенционального сознания, рассмотренного в практическом измерении, в отношении с миром, миром *практики*, может избавить лингвистический анализ от этого замкнутого семантизма.

² Апофасис – утверждение через отрицание. – *Прим. пер.*

эпистемическому, и онтологическому – то с аттестацией оно соотносится в высшей степени своеобразно. Оно не просто противоположно аттестации в чисто дизъюнктивном смысле, подобно тому, как «бытие-ложным» противоположно «бытию-истинным». Подозрение – сразу и путь к аттестации, и препятствие при аттестации. Оно неотступно преследует аттестацию, как лжесвидетельство преследует свидетельство правдивое. Эта слитность подозрения с аттестацией, эта неотъемлемая присущность подозрения – аттестации проходит сквозь все наши исследования. Итак, подозрение вкрадывается с первого же появления апории аскрипции; оно усилилось в апориях личной идентичности, а потом – в апориях нарративной идентичности; оно облеклось в более коварную форму при колебаниях, когда речь идет об убежденности в конкретном моральном суждении по поводу конфликта обязательств. Тем самым непременно возникало что-то вроде тревожного равновесия между аттестацией и подозрением, и всякий раз достоверности «Я» приходилось искать надежного убежища в вопросе *кто?*

В таком случае кажется трудным продолжать путь онтологической нацеленности аттестации, если мы немедленно не уточним, что то, что аттестуется, в конечном итоге, есть самость, одновременно отличная от *тождественности* и пребывающая в диалектическом отношении с *инаковостью*.

2. Самость и онтология

Как только что утверждалось, аттестация есть уверенность – вера в то, что мы *существуем* в модусе самости. Обнаруживая онтологическую роль самости, мы тем самым добавляем новое измерение к онтологии, которое следует из нашей герменевтики «Я».

Заслуживает исследования один путь, даже если трудности на нем представляются менее устранимыми, нежели встреченные в предыдущем разделе: этот путь соотносит исследование бытия «Я» с интерпретацией четырех первоначальных значений бытия, располагаемых Аристотелем под знаком различия между *действием* и *возможностью*.

Все наши анализы подталкивают к этому исследованию в той мере, в какой они указывают в сторону известного единства человеческого действия – с оговоркой по дополнительной теме претерпевания, к которой мы вернемся в следующем разделе. Не относится ли это единство к метакатегории бытия как действия и как возможности? И не сохраняет ли онтологическая принадлежность этой категории того, что мы несколько раз называли *аналогическим* единством действия, чтобы отметить место полисемии действия и человека действующего,

которую подчеркивает фрагментарный характер наших исследований? Точнее говоря: разве мы в ходе своих исследований весьма часто не считали термин «акт» (акт дискурса!) синонимом терминов «действие» и «действие»? И разве в тех же самых контекстах мы не прибегали к термину «возможность», чтобы обозначить либо возможность действия агента, которому действие приписывается или вменяется, либо власть деятеля *над* претерпевающим его действие (власть-над есть возможность насилия во всех формах), либо общую власть некоей исторической общности, считающуюся нами более фундаментальной, нежели иерархические отношения господства между правящими и управляемыми? Словом, язык действия и возможности непрестанно лежал в основе нашей герменевтической феноменологии человека действующего. Оправдывают ли эти предвосхищения то, что мы связывали лишь аналогическое единство человеческого действия с онтологией бытия и возможности?

1. Насколько эта задача представляется принципиально оправданной множественностью смыслов бытия, которые как будто бы открывают автономный путь идеям акта и возможности, настолько исполнение этой задачи наталкивается на трудности, столь значительные, что они делают весьма рискованными и нашу попытку реактуализации Аристотелевой онтологии, и попытки наших современников, которые я напому в подходящее время.

В «Метафизике» (IV.12 и VIII.1–10) речь явно идет о *dynamis* (возможность) и *énergéia* (действие), которые накапливаются благодаря сопротивлению их новому применению и в пользу онтологии самости. Книга IV(12), где говорится о *dynamis* и сходных понятиях в форме философского глоссария, сразу же сталкивает читателя с полисемией термина, от которого мы могли бы ожидать, что он лежит в основе аналогического единства действия. В этой полисемии присутствует некое господствующее значение (порой называемое простым), а именно – «начало движения или изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное»¹. Однако, кроме того, что отношение возможности к акту не принимается в рассмотрение, место

¹ [Аристотель. Соч. Т. 1, с. 162]. Правда, другие значения *dynamis* не вводят чересчур больших расхождений в употребление термина: идет ли речь об *активной* возможности производства изменения или движения, о *пассивной* возможности принимать или претерпевать их, или же о «способности совершать что-то успешно или согласно своему решению» (с. 162). Кроме того, многочисленные значения «мощный» и «способный» (*dynaton*) достаточно хорошо соответствуют значениям *dynamis*. Лишь невозможное (противоположностью которого с необходимостью является ложное) и возможное (противоположностью которого ложное является не с необходимостью) приводят на смежную, но другую территорию, на границу логически возможного и онтологически возможного.

человеческого *praxis* 'а по отношению к произведенному изменению сразу же образует проблему: приведенные примеры – строительное искусство, врачебное искусство – склоняются в сторону *poiësis* 'а, тогда как «хорошо-делание» (третий смысл, который вновь появится в книге VIII(2)) с большей вероятностью говорит о *praxis* 'е.

Если мы перейдем от этого упражнения в дефинициях к систематическому разбору пары *dynamis*–*énergéia* в «Метафизике» (книга VIII), то трудности приумножатся.

Прежде всего, кажется, будто два термина определяются друг через друга, так что невозможно зафиксировать смысл одного независимо от другого – под страхом того, что *полисемия*, признанная в книге IV(12), обречет их по отдельности на рассеивание. Но можно ли *определить* понятия, которым ничто не предшествует¹?

Кроме того, Аристотель менее скупится на слова, когда речь идет о том, чтобы показать, что позволяют помыслить эти радикальные понятия. Тогда преобладает другое рассеивание, рассеивание сфер применения. Так, бытие в качестве возможности, с чего начинается книга VIII(1–5), позволяет вписать в бытие – вопреки запрету Парменида – изменение и, точнее говоря, локальное движение. Так как возможность есть подлинный модус бытия, изменение и движение являются полноправными видами бытия. Но если мы спросим, какой разновидностью бытия является движение, то нас отсылают к смущающей нас дефиниции движения из «Физики» (III. 1.201 а 10–11), а именно «действительность существующего в возможности»². Намерение Аристотеля хорошо заметно: обеспечить движению особый онтологический статус – но какой причудливой ценой: действительность в возможности! Это касается первой сферы применения, сферы бытия как возможности.

¹ Книга VIII начинается с идеи потенции в ее отношении к движению и вводит акт только в книге VIII(6): «Итак, действительность – это существование вещи не в том смысле, в каком мы говорим о сущем в возможности (а как о сущем в возможности мы говорим, например, об [изображении] Гермеса, что оно в дереве, и о половинной линии, что она в целой линии, потому что ее можно отнять, и точно так же и того, кто [в данное время] ее исследует, мы признаем сведущим, если он способен исследовать), а в смысле осуществления» (Аристотель. Соч. Т. I, с. 241). К внешней цикличности – из-за отсутствия прямого определения – добавляется обращение к индукции и аналогии: «То, что мы хотим сказать, становится в отдельных случаях ясным с помощью наведения, и не следует для каждой вещи искать определения, а надо сразу замечать соответствие, а именно: как строящее относится к способному строить, так бодрствующее относится к спящему и видящее к закрывающему глаза, но обладающему зрением, выделенное из материи к этой материи, обработанное к необработанному. И в этом различии одна сторона пусть означает действительность, другая – возможное». (Аристотель. Соч. Т. I, с. 241).

² Аристотель. Соч. / Пер. В. П. Карпова. М., 1981. Т. 3, с. 104.

Если теперь мы продвинемся к другому концу цепи бытия, то от понятия акта без возможности требуется характеризовать онтологический статус неба неподвижных звезд – ценой осуществленного в книге Λ отважного уподобления между таким актом и «мыслью о мысли», о которой, к тому же, будет сказано, что она является *énergéia-akinèsias*¹!

А вот что еще серьезнее: вопреки своему привилегированному положению, предписанному возможности чем она наделяется благодаря его функции, которую можно было бы назвать трансцендентальной по отношению к физике, это понятие образуется лишь исходя из понятия акта: ничто не может называться возможным без ссылки на вещь, называемую реальной, в смысле «действительной», «свершившейся»; в этом смысле акт обладает приоритетом над потенцией «и по определению, и по сущности»² (этот приоритет необходимо отличать от временного предшествования), и даже над отношением к субстанции: это немаловажно для наших суждений: по существу, пересечение двух изначальных значений бытия – бытия согласно категориям (*ousia*, которую латиняне перевели как *substantia*, и т. д.), и бытия как действительности и возможности, похоже, в конечном счете, ослабляет весьма ценное осмысление идеи действительности и возможности³.

Коль скоро это так, не склонна ли теория субстанции ослаблять преимущество различения между двумя изначальными значениями бытия – бытием согласно категориям и бытием как возможностью и действительностью? Не заходя слишком далеко, необходимо признать, что было бы напрасным пользоваться множеством значений понятия бытия, чтобы *противопоставлять* онтологию действия онтологии субстанции, как мы непрестанно делаем. Разумеется, в связи с противоположностью между самостью и тождественностью мы больше подвергали нападкам субстанциализм традиции (к которой принадлежит Кант в связи с первой Аналогией опыта), нежели аристотелевскую *ousia*, которая неустраима. Тем не менее, какой бы ни была возможность освободить аристотелевскую *ousia* от цепей схоластической традиции, возникшей благодаря латинскому переводу этого термина словом *substantia*, Аристотель как будто бы больше заботится о том, чтобы переплести между собой, нежели о том, что-

¹ «Метафизика» (VIII) в этом пункте согласна с «Физикой» III: «А имя *energeia*, связываемое с *entelecheia*, перешло и на другое больше всего от движений: ведь за действительность больше всего принимают движение» (Аристотель. Соч. Т. 1, с. 238).

² Аристотель. Соч. Т. 1, с. 244.

³ «...действительность первее всякого такого начала и по определению, и по сущности (...) из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности через сущее в действительности» (Аристотель. Соч. Т. 1, с. 244–245).

бы отделить друг от друга значения, сопрягаемые, соответственно, с парой *énergéia–dynamis* и с рядом значений, предлагаемых понятием *ousia* (а ведь книги «Метафизики», предшествующие книге VIII, были посвящены именно *ousia*)¹.

К этим трем причинам замешательства – циклическому определению акта и возможности, неумеренному растягиванию соответствующих им сфер применения (физике движения, с одной стороны, космологии покоя и «мысли о мысли», с другой), примату акта над возможностью в связи с теорией субстанции – добавляется еще одна особая, касающаяся отношений этого изначального смысла бытия с человеческим действием. Именно с этой точкой соприкасается все наше предприятие. С одной стороны, мы действительно можем сказать, что примеры, взятые из осуществляемых человеком операций, – видеть, понимать, хорошо жить, изготавливать, действовать (в том смысле, в каком «Этики» понимают *praxis*) – имеют парадигматическую значимость².

¹ Именно так между *morphè* субстанции и *énergéia* устанавливаются весьма тонкие отношения: с одной стороны, актуальность, действительность является полной лишь в завершенной форме субстанции; с другой, *ousia* подтверждается в ее динамизме, если приложить к ней значение *énergéia*; в этом смысле не будет насильем над текстом Аристотеля утверждать, что субстанция обладает «при-бытийностью» того, что она есть, согласно анализу Ф. Кальво (*Calvo F. Socrate. Platone. Aristotele. Cercare l'uomo. Gênes: Éd. Marietti, 1989*); к этой книге автор попросил меня написать предисловие. Если такая интерпретация *ousia* не является чрезмерной, то неудивительно, что когда речь идет о душе человека, *ousia* истолковывается в терминах *énergéia–dynamis*, а иногда и в обратном порядке. Этот обмен между отчетливыми значениями бытия становится явным в определении души в «Трактате о душе»: душа – сказано там – является субстанцией [*ousia*] как формой [*eidos*] природного тела, обладающего в возможности жизнью. Реми Браг (*Brague R. Aristote et la question du monde. Paris: PUF, 1988*) показывает, каким способом Аристотель подставляет под первое слово определение термина «энтелехия» (*Аристотель. О душе. II. 1. 412 а 21 sq.*), а во вторую часть определения ставит слово *organikos*, так что душа, в конечном счете, становится «первой энтелехией органического физического тела» (*ibid.*, 412 b 5sq.; *Brague R. Aristote et la question du monde*, p. 333). Я вернусь к более подробному рассмотрению колоссального труда Реми Брага, когда займусь анализом хайдеггеровской интерпретации философии Аристотеля.

² Начиная с книги VIII(1), *entéléchéia* и *ergon* употребляются в паре (1045 b 33–34): в книге VIII(8) завершается аргумент, устанавливающий приоритет акта над возможностью, ставя в ряд три термина: *énergéia*, *entéléchéia*, *ergon*: но ведь именно в случае, когда действие – действительно *praxis*, поистине можно сказать: «дело – цель, а деятельность – дело», почему и «деятельность» (*energeia*) производна от «дела» (*ergon*) и нацелена на «осуществленность» (*entelechéia*) (*Аристотель. Соч. Т. 1, с. 246*). А это позволит Реми Брагу перевести *énergéia* как «бытие-в-деле» (*Aristote et la question du monde*, p. 335). И разве эта близость между *énergéia* и *ergon* не позволила многим комментаторам объяснять весь ряд: *entéléchéia*, *énergéia*, *ergon* через модель ремесла? Это – если упростить суждение – сделало бы почти бесполезным все предприятие по новому использованию онтологии акта-возможности в пользу бытия «Я».

В другом смысле – примеры, относящиеся к сфере человеческой деятельности, как будто бы не должны возводиться в модели – с риском сделать напрасным все метафизическое предприятие Аристотеля, в вышеупомянутом двояком аспекте: с одной стороны, наделить движение онтологическим достоинством, в котором ему отказывают сторонники Парменида; с другой, опереться на понятие чистого акта, чтобы наделить онтологическим достоинством сущности космологии¹.

Тем не менее, существует фрагмент из книги VIII(6) (1048 b 18–35), где, вопреки его изолированному характеру (этот фрагмент выглядит совершенно как отдельный листок, и не всем средневековым комментаторам он был известен), понятие акта напрямую отделяется от понятия движения и главным образом подгоняется под понятие действия, в смысле *praxis* 'а. Что делает этот текст примечательным, так это то, что разделение между актом и движением поддерживается грамматическим критерием, касающимся функционирования глагольных времен: а именно, возможностью сказать сразу, «вместе» (*hama*): он видел и видит, он жил хорошо и живет хорошо, он был счастливым и пока еще счастлив². Конечно же, этот поразительный

¹ Введенное в книге VIII 2 и 5 различие между «рациональными» потенциями (*mêta logou*) и потенциями «иррациональными» (*alogoi*) как будто бы очерчивает поле, где уместны примеры, взятые из человеческих действий; это различие даже поддерживается отчетливыми дифференциальными чертами; так, только «рациональная» потенция является потенцией противоположностей, а именно – осуществления или его лишения (VIII.2); с другой же стороны, переход от потенции к действию осуществляется беспрепятственно, а в естественном порядке требуются опосредования; так, семя является человеком в потенции, только если оно вкладывается в другое существо, и тем самым претерпевает изменение (VIII.7).

² Реми Браг посвящает блестящий анализ этому фрагменту (*Aristote et la question du monde*, p. 454–474). Аргумент, опирающийся на грамматику глагольных времен, таков: «критерий, позволяющий провести разделительную черту между движением и действием, состоит в поисках со стороны *telos* 'а и его отношений к действию отношений присущности или неприсущности, в зависимости от того, имеем ли мы, соответственно, *énergéia* или же движение» (*ibid.*, p. 467). Взаимодействие между глагольными временами, образующееся вокруг этого различения, обнаруживает основополагающее явление, затрагивающее темпоральность, свойственную человеческому действию: «Факт, что прошедшее и настоящее время берутся “вместе”, подразумевает, что всё, что прошедшее время содержит из прошлого, повторяется в настоящем» (*ibid.*, p. 473). Тогда движение продолжается дольше собственного завершения, и слово «акт», заменяющее слово *entéléchéia*, обозначает, скорее, высвобождение деятельности, сведенной к самой себе (...), нежели ее окончательное завершение» (*ibid.*, p. 471). Р. Браг не без оснований выделяет место *eu zên*, благой жизни («у него была и есть прекрасная жизнь» – предпочитает переводить Браг), и ее отношений со счастьем среди примеров действий, которые не являются движениями. Тем не менее, то, что Аристотель имел в виду лишь содержание счастья и его связь с созерцанием, с этой высшей формой жизни, и оставил не тематизированным акт бытия-счастливым как акт в его свершении – эта важная оговорка Брага в большой степени зависит от его интерпретации философии Аристотеля в целом, о чем мы здесь больше не будем говорить.

текст можно хвалить сколько угодно, но мы не видим, как он – будучи взятым сам по себе – может устранить массу перечисленных нами двусмысленностей.

Остается только превратить в опору препятствие, которое эти двусмысленности чинят нашему продвижению – идет ли речь о циклической дефиниции возможности и акта, о чрезмерном удалении друг от друга сфер применения этих понятий, о неопределенности, касающейся центрального или не центрального характера примеров, взятых из человеческого действования. Я предлагаю даже исходить из этой последней двусмысленности, чтобы очертить предлагаемое мною новое использование. Не является ли существенным для онтологического углубления человеческого действования, чтобы примеры, взятые из этой последней сферы, поочередно представляли то как *центральные*, то как *децентрированные*? Объяснюсь: если бы *énergéia–dynamis* была всего лишь иным способом сказать «*praxis*» (или – что хуже – метафизически экстраполировать какую-либо ремесленную модель действия), то урок онтологии оказался бы неважным; скорее, именно в той мере, в какой *énergéia–dynamis* распространяется на другие сферы применения, нежели человеческое действование, проявляется ее плодотворность. Неважно, что в тексте Аристотеля *dynamis* используется для физики движения, а чистый акт – для космологии. Важной у Аристотеля является сама *децентрация* – книзу и кверху – благодаря которой *énergéia–dynamis* сигнализирует о *некоем основании бытия, сразу и возможном, и действительном*, на фоне которого *вырисовывается* человеческое действование. Иными словами: представляется в равной степени важным, чтобы человеческое действование было местом *прочтения* par excellence этого, отличного от всех остальных, значения бытия, (включая те, которые сразу же влечет за собой субстанция) – и чтобы бытие как акт и как возможность имело другие сферы применения, нежели человеческое действование. Центральный характер действования и децентрирование по направлению к *некоему основанию* акта и возможности – две эти черты в равной степени и совместно составляют онтологию самости в терминах акта и возможности. Этот мнимый парадокс свидетельствует о том, что если речь идет о бытии «Я», иначе говоря, если возможна онтология самости, то «Я» можно назвать *действующим* именно совместно с *основанием*, от которого следует отправляться.

2. Пусть мне позволят уточнить, что я понимаю под *основанием бытия, сразу и возможным, и действительным*, через мою попытку реконструкции и нескольких попыток Хайдеггера, относящихся к эпохе зарождения «Бытия и времени». Прежде всего, я напому темы этой великой книги, которым созвучна моя герменевтика самости,

а затем скажу несколько слов о перетолкованиях Аристотеля, вдохновленных этими темами, и, наконец, отмечу «небольшую разницу», имеющуюся между моей попыткой реконструкции *énergéia-dynamis* и реконструкциями, вдохновленными Хайдеггером.

Не принуждая себя к порядку следования в «Бытии и времени» тем, с которыми я ощущаю наибольшее сродство, я хотел бы начать с роли, отведенной Хайдеггером для *Gewissen* – слова, которое, к сожалению, переводится как *conscience*¹ (или *conscience morale*, моральное сознание, чтобы отличить его от сознания, *Bewußtsein*, в смысле феноменологии Гуссерля). Способ, каким вводится это понятие, заслуживает того, чтобы его подчеркнуть; ставящийся с настойчивостью вопрос состоит в том, чтобы узнать, действительно ли анализ, проведенный в предыдущей главе и сконцентрированный вокруг бытия-для-смерти (или, точнее, бытия-к-смерти), оригинален, как он на то претендует. Аттестация совести, или, точнее говоря, совесть как аттестация, и есть искомый залог оригинальности этого и всех предшествующих анализов. Идея того, что *Gewissen* – прежде чем обозначить в моральном плане способность различать добро и зло и отвечать на эту способность различием между «чистой» и «нечистой» совестью – обозначает аттестацию (*Bezeugung*), служит для меня большим подспорьем. Она подтверждает мою рабочую гипотезу, согласно которой различение между самостью и тождественностью указывает не только на две конstellации значений, но и на два модуса бытия.

Это соотношение между совестью и аттестацией служит удачным переходом от размышлений предшествующего раздела «Бытия и времени» к тем, что относятся к онтологии самости в собственном смысле. Именно эту онтологию Хайдеггер вводит, учреждая отношения непосредственной зависимости между самостью – *Selbstheit* – и способом бытия, который и есть мы сами всякий раз, когда к этому бытию он идет от бытия в собственном смысле, а именно – от *Dasein*². Как раз в виде этой зависимости между модальностью восприятия «Я» и модусом бытия-в-мире самость может фигурировать среди экзистенциалов. В этом смысле она является для *Dasein* тем же, чем категории (в строго кантовском смысле) для сущих, которых Хайдеггер располагает в модусе бытия под названием *Vorhandenheit* (этот термин Мартино переводит как «подручное бытие» [*être-sous-la-main*], а Везен – как «бытие-перед» [*être-là-devant*]). Онтологический статус самости тем самым прочно основан на различии между

¹ Во французском языке слова «совесть» и «сознание» переводятся как *conscience*. – Прим. пер.

² Нем. – здесь-бытие или вот-бытие. – Прим. пер.

двумя модусами бытия, которыми у Хайдеггера являются *Dasein* и *Vorhandenheit*. В этом отношении между категорией тождественности из моего собственного анализа и понятием *Vorhandenheit* у Хайдеггера существует то же соотношение, что и между самостью и способом бытия *Dasein*¹.

В свою очередь, сопряжение между самостью и *Dasein* происходит в «Бытии и времени» через посредство понятия *заботы* (*Sorge*), являющейся самым фундаментальным экзистенциалом, способным обеспечить тематическое единство произведения, по крайней мере, до выхода на сцену темпоральности во втором разделе. В этом отношении мы можем проследить за нитью, которая в «Бытии и времени» ведет, начиная с утверждения всякий раз *моего* характера *Dasein* (§ 5 и 9), через экзистенциальный вопрос *кто?*, касающийся *Dasein* (§ 25), затем через уравнивание бытия *Dasein* с заботой (§ 41), чтобы завершиться признанием взаимосвязи между заботой и самостью (§ 64). Тем самым *забота* предстает в качестве основания философской антропологии «Бытия и времени» до того, как онтология будет ориентирована по ту сторону всякой философской антропологии с помощью понятия темпоральности. Но ведь *заботу* невозможно охватить никакой психологизирующей или социологизирующей интерпретацией, как и вообще никакой непосредственной онтологией, как это было для подчиненных ей понятий *Besorgen* (озабоченность или забота о вещах) и *Fürsorge* (хлопоты или забота о людях). Это важное место, отведенное *заботе*, не оставит нас равнодушными. Вопрос можно с полным основанием поставить так: не занимает ли действие во всем нашем предприятии место, сравнимое с предназначенным для *Sorge* в «Бытии и времени», в той мере, в какой и для нас никакая обусловленность действия – ни языковая, ни практическая, ни нарративная, ни этико-моральная – не исчерпывает смысл действия? Именно таким образом мы рискнули в предисловии говорить об *аналогическом единстве действия*; но тогда это было для того, чтобы развенчать претензии на последнее обоснование *Cogito*. Нам необходимо туда вернуться в связи с многочисленными обусловленностями действия, представленными в наших предыду-

¹ Это сродство находит важное подтверждение в различении, проводимом Хайдеггером между двумя способами устойчивого существования во времени, один из которых близок к субстанциальному постоянству (Кант сопрягает его с первой категорией отношения в первой Аналогии опыта), другой же проявляется в феномене сохранения «Я» (*самостоятельность*); этот термин, как мы говорили выше, Хайдеггер разлагает на *само-стоятельность*. Здесь мы недалеко от оппозиции, образованной нашим понятием «нарративная идентичность», между характером (нами самими как *idem*) и моральным постоянством, которое иллюстрируется в обещании (нами самими как *ipse*).

щих исследованиях фрагментарно. Можно ли считать *заботу*, взятую в онтологическом измерении, эквивалентом того, что мы называем *аналогическим единством действия*?

На этот вопрос нельзя ответить напрямую, предварительно не переместив саму *Sorge* в еще более обширные рамки *бытия-в-мире*, которое, несомненно, является последним, что охватывает аналитику *Dasein*. Все разыгрывается, как известно, вокруг смысла предлога «в», у которого нет эквивалента со стороны отношений между сущими, относящимися к метакатегории *Vorhandenheit*. Только одно сущее – некое «Я» – находится в мире; соответственно, мир, где оно находится, не есть сумма сущих, которые образуют мироздание существующих или подручных вещей. Бытие «Я» предполагает целостность мира, представляющего собой горизонт его мышления, действия, чувствования – словом, его *заботы*.

Какое место занимает понятие мира (или эквивалентное понятие) в нашей герменевтике «Я»? Если это понятие не было тематизировано как таковое, в основном, по причине своего онтологического статуса, который – в лучшем случае – остался имплицитным, то следует признать, что оно называется посредством этой герменевтики в той мере, в какой окольный путь через вещи стал постоянным правилом нашей стратегии. Коль скоро на вопрос *кто?* ответ был получен лишь окольным путем через вопросы *что?* и *почему?*, бытие мира является обязательным коррелятом бытия «Я». Нет мира без «Я», которое в нем находится и действует, нет «Я» без мира, где оно так или иначе действует.

Тем не менее, понятие бытия мира – если мы еще смеем так выражаться – говорит само о себе многочисленными способами, а «Я», забота и бытие-в-мире должны определяться только совместно.

Именно при усилении, нацеленном на правильное соединение трех отмеченных понятий, новое прочтение Аристотеля под углом зрения хайдеггерианских понятий может, в свою очередь, привести к наилучшему пониманию основных понятий «Бытия и времени»².

¹ Понятие горизонта, взятое у Гуссерля, или понятие мира в смысле Хайдеггера, не чужды моим предыдущим трудам. Так, в «Живой метафоре» я выступаю за идею метафорической истины, имеющей горизонтом мир, в котором мы располагаем жизнью, движением и бытием. В сходном духе «Время и рассказ» сопоставляет мир текста с миром читателя.

² Сегодня известно, что в десятилетие, предшествовавшее публикации «Бытия и времени», Хайдеггер долго занимался Аристотелем – так, что Реми Браг смог написать: «...главным произведением Хайдеггера могла стать не увидевшая света книга об Аристотеле» (*Aristote et la question du monde*, p. 55). «Все на самом деле происходит так, – добавляет Браг, – как если бы [понятия, разработанные Хайдеггером в «Бытии и времени»], были скроены по мерке Аристотеля – по мерке некоего глубинного Аристотеля» (*ibid.*, p. 56).

Это новое прочтение, необходимо признать, для меня полно засад, ибо речь идет о том, чтобы онтологически интерпретировать мою собственную герменевтику «Я», пользуясь хайдеггеровской переинтерпретацией Аристотеля¹. Этот окружной путь кажется мне – при теперешнем состоянии моих исследований – кратчайшим, из-за тщетности схоластического повторения онтологии Аристотеля вообще, а точнее – из-за его различия между бытием как актом/возможностью и бытием в терминах категорий, сопряженных с субстанцией.

Переинтерпретация Аристотеля сквозь призму Хайдеггера происходит не без важной перетасовки понятий; иногда она доходит даже до реконструкции чего-то невысказанного, скрытого в тексте Аристотеля. Правда, можно довольствоваться сравнением ограниченной группы аристотелевских понятий с их Хайдеггеровскими аналогами и интерпретировать их в зависимости друг от друга. Так, сближение между *Sorge* по Хайдеггеру и *praxis* 'ом по Аристотелю может дать повод для углубленного понимания обоих понятий. Что касается меня, то я проявляю к ним серьезное внимание, так как именно Аристотелево понятие *praxis* 'а помогло мне расширить практическое поле за рамки суженного понятия действия в терминах аналитической философии; и наоборот, Хайдеггера *Sorge* наделяет Аристотелев *praxis* онтологической весомостью, которой, как представляется, не было в основных идеях аристотелевских «Этик». Так, Франко Вольпи смог приписать *Sorge* глобальный эффект онтологизации по сравнению с *praxis* 'ом².

¹ Важнейший текст самого Хайдеггера здесь, при нынешнем состоянии публикации *Gesamtausgabe* [нем. – полное собрание сочинений. – Прим. пер.] – интерпретация «Метафизики» VIII. 1–3; *Aristoteles, Metaphysik VIII. 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1981.

² Франко Вольпи, уже будучи автором книги «Heidegger e Aristotele» (Padova: Daphni, 1984), публикует в коллективном сборнике «Phaenomenologica» (Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publ.), статью, озаглавленную «*Dasein* как *праксис*: усвоение и радикализация Хайдеггером практической философии Аристотеля». Здесь, прежде всего, показано, что именно в перспективе других значений сущего по Аристотелю, исходя, точнее говоря, из привилегии, которой наделено бытие-истинным, Хайдеггер смог предпринять реконструкцию практической философии Аристотеля в 20-е гг. Автор не маскирует дерзкий характер соотношения, устанавливаемого им между *Sorge* и *praxis* 'ом, ценой чего стала онтологизация *praxis* 'а, возвышенного над действиями просто онтического уровня. Тем самым *praxis* 'у могла бы быть отведена открывающая функция, способная трансцендировать различие между «теоретическим» и «практическим» и, прежде всего, возвысить *praxis* над другими терминами триады: *poiësis* – *praxis* – *теория*. Это базовое соотношение между *praxis* 'ом и *Sorge* могло бы управлять целым рядом смежных отношений. Так, телеологии понятия *praxis* соответствовало бы быть-к (*zu-sein*) *Dasein*; Аристотелеву *phronësis* 'у – *Gewissen* Хайдеггера (это соотношение отмечено Гадамером в его воспоминаниях о Хайдеггере: *Gadamer H.G. Heideggers Wege*. Tübingen; Mohr, 1983, s. 31–32, а также: «Erinnerungen an Heideggers Anfänge» // *Itinerari*. Vol. XXV. No. 1–2, 1986, p. 10); страстям (*pathè*)

Его попытка, несомненно, помогает нам укрепить вежу, которую мы пытаемся разместить между самостью и бытием как актом/возможностью. Действование тем самым возвышено на уровень понятия второй степени по отношению к последовательным версиям действия, которые мы приводим в предшествовавших исследованиях, – или же по отношению к нашему трехчлену, скорее, эпистемологическому, нежели онтологическому: описывать, рассказывать, предписывать.

Итак, следует ли наделять Аристотелев *praxis* и наше собственное понятие возможности действовани¹ единой для всего поля человеческого опыта функцией? Если у Вольпи есть основание соотносить с темпоральностью единый принцип, в конечном счете, отсутствующий у Аристотелева *praxis* 'а, то, может быть, не следует нагружать это последнее понятие функцией, которой у него нет. Кроме того, множественность, какую сохраняет Аристотель, располагая рядом *théoria*, *praxis*, *poiësis*, по-моему, лучше согласуется с той философией, которую предпочитаю я и которая не спешит объединять сверху поле человеческого опыта – а ведь именно так поступают философии, от которых я отмежевался в Предисловии. И даже если о действовании можно сказать, что оно охватывает теорию как теоретическую деятельность, то необходимо исправить гегемонистскую тенденцию, отданную действованию признанием его полисемии, которая позволяет говорить едва ли о чем-нибудь большем, нежели об идее аналогического единства действовани¹.

соответствовала бы *Befindlichkeit*; *noûs praktikos* [греч. – практический разум. – Прим. пер.] – *Verstehen* [нем. – понимание – Прим. пер.]; *orexis dianoètikè* – *Rede* [нем. – речь. – Прим. пер.]; *prohairesis* [греч. – предпочтительный выбор. – Прим. пер.] – *Entschlossenheit* [нем. – решимость. – Прим. пер.]. Где же тогда, согласно Вольпи, происходит решающий отрыв Хайдеггера от Аристотеля? «Аристотелю не удалось увидеть изначальную темпоральность как единое онтологическое основание детерминаций человеческой жизни, которые он, тем не менее, улавливал и описывал, – так как он оставался в горизонте натуралистического, хронологического и не кайрологического понимания времени» (Heidegger e Aristotele, p. 33). Из-за невозможности связать *praxis* с изначальной темпоральностью, Аристотелев *praxis* оставался одной из основополагающих позиций, наряду с *теорией* и *poiësis* 'ом, вопреки признакам, указывающим на то, что *praxis* представляет собой единую обусловленность, от которой происходят две других.

¹ Примечательно, что Ж. Таминьо, тоже ставящий перед собой задачу «переинтерпретации “Никомаховой Этики”» (*Taminiaux J. Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger. Grenoble: Jérôme Millon, 1989, p. 147–189*), взял для себя в качестве путеводной нити не *Sorge* Хайдеггера, а пару «аутентичность (*Eigentlichkeit*) – неаутентичность (*Uneigentlichkeit*)», которую он сопоставляет с греческой парой *poiësis*–*praxis*. Тем самым *poiësis* становится моделью отношений человека с миром повседневности и – расширительно – с *Vorhandenheit*, в той степени, в какой даже вещи, не поддающиеся немедленному воздействию, соотносятся с воздействием возможным. Но Ж. Таминьо не доходит до того, чтобы превратить *praxis* в единый принцип, хотя и утверждает этическое и политическое превосходство *praxis* 'а над *poiësis* 'ом. Кроме того, сопоставление между

Да будет позволено мне завершить это приближение к горизонту нескольких хайдеггеровских переинтерпретаций или новых прочтений Аристотеля Реми Брага, у которого я уже сделал несколько частичных заимствований; эта переинтерпретация весьма сложна: за тему в ней взято не то, что говорит Аристотель, а то, что в сказанном им остается невысказанным, а именно – главным образом – интерпретация Аристотелевой *énergéia* в терминах хайдеггеровского бытия-в-мире. Следовательно, невысказанное Аристотеля должно быть реконструировано в той мере, в какой Аристотелевы антропология, космология и теология сформулированы таким образом, чтобы это невысказанное не могло заявить о себе. Здесь я хочу показать, до каких пор я могу следовать Реми Брагу и где именно начинаются мои колебания.

То, что «Я» и бытие-в-мире являются базовыми коррелятами, не кажется мне спорным. Значит, «Я» становится тем, о чем умаличивает Аристотелева теория души и, точнее говоря, вся Аристотелева антропология. Но допустимо ли говорить, что смысловая мощь термина *autos* выветривается из-за смещения феноменологического понятия «Я» и антропологического понятия *человека*? Роль, которую будет у нас играть анализ, подразумевает, что окольный путь через объективацию – кратчайший путь от «Я» к «Я сам». В этом смысле антропологическое понятие человека представляется мне оправданным. Конечно, вопреки утверждению о том, что жизнь интериорна ей самой, «Я», по существу, открыто миру, а его отношения с миром, как говорит Браг, являются действительно отношениями всецелой заинтересованности: меня касается *все*. И эта заинтересованность идет от бытия-в-жизни к воинствующей мысли, через *praxis* и благую жизнь. Но как мы воздали бы по справедливости этой самой открытости, если бы не замечали в человеческой инициативе специфической

Хайдеггером и Аристотелем не обходится у Ж. Таминьо без довольно резкой критики в адрес Хайдеггера, которого он упрекал, с одной стороны, за утрату связи *praxis* 'а с множественностью деятелей и мнением (*доксой*), обратимым и нестабильным – эта связь, напротив, мощно утверждается у Ханны Арендт – с другой же стороны, за то, что Хайдеггер наделил философскую теорию преобладанием даже в сфере политики, тем самым вернувшись от Аристотелевой скромности к чрезмерным платоновским притязаниям; «в фундаментальной онтологии все происходит так, как если бы *bios théorêtikos* пожирало весь *praxis*» (Lectures de l'ontologie fondamentale, p. 175). Зато с благосклонностью принято включение *énergéia* в аналитику *Dasein* (Ibid., p. 159, 163–164, 166). В конечном счете, Таминьо признает, что в эпоху фундаментальной аналитики *Dasein* Аристотелев *physis* еще не понимается в том измерении, которое уберет его от критики *Vorhandenheit* и от его подлинности, что будет означать реабилитацию, *poiësis* 'а, потому что статус несостоятельности сохранится только за современной техникой (Ibid., p. 171).

координации с движениями мира и всевозможными физическими аспектами действия? Здесь используется окольный путь рефлексии *через* анализ. Однако открывающая функция, которую признают за *Dasein*, по-моему, не только не может заменяться этим объективирующим окольным путем, но, скорее, как будто бы предполагает или требует его.

Однако больше всего проблем, с моей точки зрения, ставит само понятие бытия-в-мире, если считать его немыслимым в *énergéia*. И не то, чтобы я оспаривал различие между феноменологическим понятием мира и космологическим понятием мироздания (это различие тоже не исключает еще более значительных окольных путей, нежели те, что связывают феноменологию «Я» с антропологией человека). Мое колебание касается одного-единственного, но важного пункта. Следует ли превращать *присутствие* в основополагающий узел связи между бытием самим по себе и бытием-в-мире? Конечно, присутствие не должно отделяться от заинтересованности, о широте смысла которой я только что напомнил. Но если «заинтересованность» не есть то, чем охвачено присутствие, то как присутствие можно считать наиболее вероятным немыслимым Аристотелевой *énergéia*?¹ Присутствие бытия-в-мире, в конечном счете, извлекается со стороны Хайдеггеровой *фактичности*². Однако я сомневаюсь, что фактичность служит наилучшим ключом для переинтерпретации Аристотелевых *énergéia* и *entéléchia*³. Я имею в виду именно то, что *énergéia*, переведенная латинянами как *actualitas*, глобально обозначает то, внутри чего мы находимся. Но, делая основной

¹ Прочтем примечательную главу, которой заканчивается работа Реми Брага: «Бытие in actu» (Aristote et la question du monde, p. 463–509). Выше я говорил о том, чем я обязан этой экзегезе фрагмента «Метафизики» VIII.6. 1048 b 18–35, представленной как «Аристотелев азролит» (Ibid., p. 454 *sq.*). Данная экзегеза занимает стратегическую позицию в главе – в том, что примеры, на которых Аристотель обосновывает драгоценное различие между действием и движением – через *определяющий* опыт счастья – сводятся к *основополагающему* опыту человеческой жизни. Этот опыт включает в себя перцепцию, которая сама понимается, исходя из контакта при бодрствовании, или, точнее говоря, при пробужденном бытии. Отсюда мы переходим к идее о том, что перцепция «предоставлена самой себе» (Ibid., p. 490) в то же самое время, что и самому миру: «Жизнь для нас есть сфера, от которой нам невозможно уклониться и в которую мы не вошли» (Ibid., p. 491).

² «Присутствие в мире таково, что мы находимся в некоем “внутри”, куда мы никогда не входим, во “внутри”, не имеющем внешнего. Вот почему это “внутри” определяется непрерывностью, невозможностью, исходя из внутреннего, достичь какой бы то ни было границы» (Ibid., p. 492).

³ Заметим, что, вопреки близости между *énergéia* и *ergon*, и между *entéléchia* и *telos*, в конечном итоге, именно префикс *en* больше всего привлекает любопытство Брага.

акцент на «всегда уже» и на невозможности разорвать эти узы присутствия, словом, на фактичности, не смягчаем ли мы измерение *énergéia* и *dynamis*, в силу которого человеческие *действие* и *претерпевание* укоренены в бытии? Именно для того, чтобы учесть эту укорененность, я и предложил понятие *сразу и действительного, и возможного основания*. Я настаиваю на этих двух прилагательных. Между возможностью и действительностью существует напряжение, представляющееся мне существенным для онтологии действия, и, как мне кажется, стертое в уравнивании *énergéia* и *фактичности*. Тонкой диалектике между двумя греческими терминами угрожает исчезновение при внешне односторонней реабилитации *énergéia*. Однако же, как раз от этого различия между *énergéia* и *dynamis*, как и от приоритета первой над второй, зависит возможность интерпретировать совместно человеческое действие и бытие как акт и как возможность.

3. Относительный обман, каким заканчивается наше внимательное вслушивание в хайдеггерианские интерпретации, направленные на использование Аристотелевой онтологии, зовет нас поискать другое передаточное звено между феноменологией действующей и претерпевающей самости и действительным и возможным основанием, на фоне которого выделяется самость.

Этим передаточным звеном для меня является *conatus* Спинозы.

Я почти не писал о Спинозе, хотя он непрестанно сопровождал мои раздумья и мое образование. Я разделяю с Сильвенем Заком убеждение, согласно которому «все спинозистские темы можно сконцентрировать вокруг понятия жизни»¹. Но ведь кто говорит «жизнь», тот сразу же говорит «потенция», как сплошь и рядом свидетельствует «Этика»². Здесь потенция означает не возможность, а

¹ Zac S. L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza, Paris: PUF. 1963, p. 15–16.

² Для меня важна не «теология» Спинозы; обвинение то ли в пантеизме, то ли в атеизме неуместно для понятия *conatus*, которое здесь только и важно. Одной-единственной формулы по видимости теологической, достаточно для моего суждения: итак, «представлять, что Бог не действует, для нас так же невозможно, как представлять, что он не существует» (Спиноза Б. Соч. / Пер. Н. А. Иванцова. СПб. 2006. Т. 1, с. 291–292). Тем самым сразу же постулируется, что «свойства» Бога выражают его основополагающее свойство – быть *essentia actuosa*. О смысле у Спинозы формулы «Бог есть жизнь», см. Zac S. L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza, p. 24 sq. Существенное для нас состоит в том, что Бога-ремесленника, старающегося реализовать произведение соответственно некоей модели, заменяет бесконечная потенция, *действующая энергия*. Именно в этой точке Спиноза встречается с апостолом Павлом, утверждающим, что в Боге мы имеем бытие и движение (Письмо к Ольденбургу // Спиноза Б. Соч. / Пер. Н.А. Иванцова. СПб. 2006. Т. 2, с. 546).

продуктивность, которую, следовательно, неуместно противопоставлять акту в смысле действительности, свершения. Две реальности являются степенями потенции существования. В результате получаются, с одной стороны, определение души как «идеи некоторой отдельной вещи, существующей в действительности (актуально)» («Этика». II. Теор. XI)¹, с другой – утверждение, что эта возможность одушевления «имеет лишь общее значение и относится к человеку не более, чем к другим индивидуумам» («Этика». II. Теор. 13. Схолия)².

На этом-то слишком уж быстро приходящем в голову заднем плане вырисовывается идея *conatus* в качестве усилия, направленного на то, чтобы упорствовать в бытии, творящем единство человека, как всякого индивида. Я люблю цитировать здесь теорему VI из книги III: «Всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии)»³ (доказательство, в основном, отсылает непосредственно к книге I, где показано, что «единичные вещи, по существу, суть модусы, через которые атрибуты Бога выражаются известным и определенным образом (...), то есть (...) вещи, выражающие потенцию Бога, посредством которой он есть и действует, известным и определенным способом»⁴).

Я понимаю, что этот динамизм живого исключает всякую инициативу, порывающую с детерминизмом природы, и что упорствовать в бытии не означает преодолевать себя по направлению к другой вещи, согласно некоей интенции, которую можно считать целью этого усилия. Это исключается теоремой VIII, следующей немедленно за определением *conatus*: «стремление вещи пребывать в своем существовании есть не что иное, как действительная (актуальная) сущность самой вещи» (Этика. III. Теорема 7)⁵. Доказательство тотчас же пробуждает в памяти идею необходимости, которую книга I связывает с идеей выражения, так что «способность или стремление всякой вещи пребывать в своем существовании есть не что иное, как ее данная, или действительная (актуальная) сущность»⁶ (Спиноза. Т. 1, с. 342). Но мы не можем забывать, что переход от неадекватных идей, которые мы формируем о самих себе и о вещах, к идеям адекватным означает для нас возможность быть подлинно *активными*. В этом смысле можно сказать, что потенция действия растет благодаря отступлению пассивности, сопряженной с неадекватными идеями (Этика. Теорема 1)⁷. Именно это освоение

¹ Спиноза Б. Соч. Т. 1, с. 296.

² Там же, с. 299.

³ Там же, с. 341.

⁴ Там же.

⁵ Там же, с. 342.

⁶ Там же.

⁷ Там же, с. 336–337.

активности под эгидой адекватных идей превращает все рассматриваемое произведение в *этику*. Тем самым остаются тесно связанными внутренний динамизм, заслуживающий именоваться жизнью, и потенция разума, управляющего переходом от неадекватных идей к адекватным. В этом смысле наша потенция проявляется, когда мы адекватно понимаем нашу как бы горизонтальную и внешнюю зависимость по отношению ко всем вещам, а также нашу вертикальную и имманентную зависимость по отношению к той главной силе, которую Спиноза все еще называет Богом.

Для меня, в конечном счете, больше всех остальных важна идея, на которую ориентировано предшествующее обсуждение *énergéia* Аристотеля, то есть, с одной стороны, то, что в человеке отчетливее всего проявляется в *conatus* 'е, или в возможности бытия всех вещей, а, с другой, то, что каждая вещь выражает в различных степенях возможность того, что Спиноза называет жизнью Бога. По окончании этого слишком стремительного путешествия через «Этику» Спинозы я, тем самым, соглашаюсь с идеей, «что самосознание, отнюдь не будучи, как у Декарта, отправной точкой философской рефлексии, наоборот, предполагает долгий окольный путь»¹. Как раз первенство *conatus* 'а по отношению к сознанию, которое Спиноза называет идеей идеи, навязывает адекватному самосознанию этот долгий, слишком долгий окольный путь, который завершается лишь в книге V «Этики».

Мы будем рады мыслителю, который сумеет поднять «спинозистское» прочтение Аристотелевой *énergéia* на уровень, сравнимый с тем, которого теперь достигли «хайдеггерианские» интерпретации Аристотелевой онтологии. Ведь если Хайдеггер сумел соединить «Я» с бытием-в-мире, то Спиноза – *правда, скорее, в духе иудеев, нежели греков* – оказался единственным, кто смог выразить *conatus* на том сразу и действительном, и потенциальном фоне бытия, который он называет *essentia actuosa*.

3. Самость и инаковость

В начале этого исследования было сказано, что диалектическая связь между самостью и инаковостью является более фундаментальной, нежели связь между рефлексией и анализом, аттестация которой, между тем, обнаруживает онтологическую цель, – и даже нежели контраст между самостью и тождественностью, онтологическое измерение которого отмечено понятием бытия как действительнос-

¹ Zac S. L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza, p. 137.

ти и как возможности. Само заглавие этой работы есть постоянное напоминание о первенстве упомянутой диалектики.

То, что инаковость не добавляется к самости извне как бы для того, чтобы предотвратить солипсистское отклонение последней, а принадлежит к смысловому содержанию и онтологическому конституированию самости, – такая черта резко отличает эту третью диалектику от диалектики самости и тождественности, в которой оставался господствующим разделительный характер.

Чтобы сориентироваться на последнем этапе данного онтологического исследования, мы будем опираться на замечания, которые выше мы сопрягали с утверждением первенства этой диалектики. Прежде всего, мы подчеркнули ее принадлежность к тому же дискурсу второй степени, что и диалектика Тождественного и Иного, открытая Платоном в так называемых «метафизических» диалогах. Характер диалектики самости и инаковости, который можно назвать *спекулятивным*, был провозглашен первым, а впоследствии оказался ретроспективно спроецированным на два других момента онтологического исследования. Итак, мы схватываем здесь этот характер в точке его возникновения. Впоследствии, предвосхищая события, мы провозгласили *полисемический* характер инаковости, который, как мы сказали, имеет в виду, что Другой, как можно было бы с большой легкостью счесть доказанным, не сводится к инаковости некоего Другого. Этот второй пункт требует объяснения. Он возникает от видоизменения знаменитой диалектики Тождественного и Иного при соприкосновении с герменевтикой «Я». В действительности, именно полюс Того Же Самого первым утратил однозначность, раздробившись в то самое время, когда идентичное было пересечено линией, отделившей *ipse* от *idem*. Временной критерий этого разделения, а именно – двойная валентность постоянства во времени, в зависимости от того, обозначает ли она неизменность *idem* или же самосохранение *ipse*, заслуживает быть упомянутым в последний раз. Полисемия самости, будучи впервые отмеченной, служит как бы индикатором по отношению к полисемии Иного, повернутого к Тождественному – в смысле «Я-сам».

Однако как учесть работу инаковости в сердцевине самости? Именно здесь взаимодействие между двумя уровнями дискурса – феноменологическим и онтологическим – оказывается наиболее плодотворным из-за открывающей силы, которую это взаимодействие активизирует сразу в двух планах. Чтобы определиться с лексиконом, будем полагать, что *феноменологическое* соответствие метакатегории инаковости – это разные виды опыта пассивности, многочисленными способами перемешанные с человеческим действием. Тогда термин «инаковость» останется зарезервированным за спекулятивным дискурсом, в то время как пассивность станет самой аттестацией инаковости.

Главное свойство такой диалектики – запрет для «Я» занимать место основания. Этот запрет превосходно подходит для конечной структуры «Я», которая не будет ни возвышенной, как в философиях *Cogito*, ни приниженной, как в философиях анти-*Cogito*. В предисловии к своей работе я говорил о «расколоте *Cogito*», чтобы описать эту необычную онтологическую ситуацию. Теперь необходимо добавить, что она становится объектом *тоже расколотов аттестации* в том смысле, что инаковость, смежная с самостью, аттестует себя только в разрозненном опыте – в соответствии с разнообразием очагов инаковости.

В этом отношении я предлагаю на правах рабочей гипотезы то, что можно было бы назвать *треножником пассивности, а, стало быть, инаковости*. Прежде всего, пассивность, суммированная в опыте собственного тела, или, точнее, как мы скажем в дальнейшем, *плоти* как посредницы между «Я» и самим миром, взятым согласно изменчивым уровням практики, а, следовательно, чуждости/странности. Затем пассивность, имплицитованная в отношении «Я» к *чуждому*, в точном смысле «другой, нежели я», а, стало быть, инаковость, неотъемлемо присущая отношениям интерсубъективности. Наконец, наиболее замаскированная пассивность, пассивность отношения «Я» к самому себе, которое есть *conscience*, скорее, в смысле *Gewissen*¹, нежели *Bewußtsein*². Итак, располагая совесть в качестве третьего по отношению к пассивности-инаковости собственного тела и тела другого, мы подчеркиваем чрезвычайную сложность и уплотненность отношений метакатегории инаковости. Зато совесть проецирует задним числом на всякий опыт пассивности, представляющий перед ней, свою силу аттестации в той степени, в какой совесть есть сплошная аттестация.

Последнее замечание перед тем, как очертить исследования, которые тяготеют к каждому из трех этих полей притяжения, таково: речь идет не о том, чтобы добавить один, два или три уровня к уже пройденным нами – к языковому, практическому, нарративному и этическому, – но о том, чтобы выделить степень пассивности, присущую этим различным уровням опыта и тем самым определить ту разновидность инаковости, что соответствует ей в умозрительном плане.

а. Собственное тело, или плоть

Именно с помощью этого первого образа пассивности-инаковости легче всего произвести отсылку от феноменологии к онтологии.

¹ Нем. – совесть. – Прим. пер.

² Нем. – сознание. – Прим. пер.

Загадочный характер феномена собственного тела отмечался на протяжении наших предшествовавших исследований, по меньшей мере, по трем поводам.

Прежде всего, это происходило в продолжение стросоновского анализа базисной партикулярности, которой является личность: как – спрашивали мы – разнородные психические и физические предикаты могут приписываться одной и той же сущности, если нельзя сказать, что человеческое тело – сразу и одно из тел, и мое тело? Тогда мы довольствовались утверждением, согласно которому личности – это еще и тела, в связи с языковой условностью, возникающей, когда мы говорим о вещах так, как мы это делаем. Мы не преминули заметить, что если личности представляют собой еще и тела, то именно в той мере, в какой каждая для себя – собственное тело. Учет этого предположения требует того, чтобы наша организация языка опиралась на онтологический состав таких реалий, называемых личностями.

Двойная принадлежность собственного тела и к царству вещей, и к царству «Я» второй раз отчетливо обрисовалась в дискуссии с Дэвидсоном: как действие может в одно и то же время и образовывать событие в мире, если тот – сумма всего, что происходит, и самореференциально обозначить своего автора, если тот не принадлежит к миру согласно модусу, в каком «Я» конститутивно для самого смысла этой принадлежности? Собственное тело есть само место – в сильном смысле термина – этой принадлежности, благодаря которой «Я» может поставить свое клеймо на событиях, какими являются действия.

Вопрос о личной идентичности, доведенный Парфитом до крайней степени утонченности, в конечном итоге возобновил все ту же проблематику собственного тела, когда понадобилось связать телесные и психические критерии идентичности – непрерывность развития, постоянство характера, *габитусов*, ролей и идентификаций – ради сохранения того «Я», что укоренено в собственном теле.

Но феноменология пассивности не выходит за рамки имплицитной стадии, когда мы несколько раз упоминали, что в этом глобальном феномене укорененности выделяется заметная черта, которую наш предыдущий анализ недостаточно принимал во внимание, а именно – *страдание*. Претерпевание, подверженность как бы раскрываются согласно своему целостному пассивному измерению, когда они становятся страданием. Конечно же, на всем протяжении этих исследований мы никогда не прекращали говорить о человеке действующем и страдающем, претерпевающим. Несколько раз мы даже выходили на путь изначального соотношения между действием и страданием. Так, рассматривая нарративную идентичность, мы отметили, что свойством повествования является взаимопереплетение действующих и претерпевающих действие в переплетении многочисленных историй жизни.

Но следовало бы пойти дальше и учесть более замаскированные формы страдания: неспособность рассказывать, отказ рассказывать, настойчивые проявления того, о чем нельзя рассказать, феномены, заходящие гораздо дальше перипетий, которые можно всегда восстанавливать с пользой для смысла, опираясь на стратегию выстраивания интриги. Рассуждая в одном из предшествовавших исследований о месте Золотого Правила в этике, мы поняли меру основополагающей асимметрии, неотъемлемо присущей взаимодействию, – что происходит из-за того, что некий агент, осуществляя власть-*над* другим, рассматривает этого другого как претерпевающего его действие. Но и здесь следовало бы пойти еще дальше, вплоть до форм неуважения к себе и презрения к другому, когда страдание превышает физическую боль. С уменьшением способности *действовать*, ощущаемым как уменьшение усилий, направленных на *существование*, начинается царство страдания в собственном смысле. Большинство этих страданий причиняются человеку именно человеком. Они способствуют тому, что наиболее значительная часть зла в мире проистекает от насилия, осуществляемого людьми. Здесь пассивность, относящаяся к метакатегории собственного тела, пересекается с пассивностью, относящейся к категории другого: пассивность самого страдания становится неотличимой от пассивности бытия-жертвой другого, нежели сам. Виктимизация тогда предстает изнанкой пассивности, омрачающей «славу» действия.

Чтобы умозрительно выразить модальность *инаковости*, соответствующей этой пассивности, необходимо наделить метакатегорию собственного тела широтой, сопоставимой с той, какую страдание придает претерпеванию. В обостренной диалектике между *praxis* 'ом и *pathos* 'ом собственное тело становится эмблематическим заглавием обширного исследования, которое, по ту сторону простой «мойности» собственного тела, обозначает целую сферу *глубинной* пассивности, а, стало быть, инаковости, центр тяжести которой оно составляет. В этой перспективе следовало бы просмотреть всю понятийную работу, проделанную, начиная с классических трактатов о страстях, через Мен де Бирана, вплоть до размышлений Габриэля Марселя, Мерло-Понти и Мишеля Анри о воплощении, о плоти, переживаниях и самопереживании. Всего этого я делать здесь не буду и ограничусь установкой нескольких вех.

В начале этого краткого обзора я хотел бы воздать должное тому, кто открыл эту сферу собственного тела, а именно – Мен де Бирану: он поистине придал своему феноменологическому открытию приличествующее ему феноменологическое измерение, отделив понятие существования от понятия субстанции и приблизив его к понятию

акта. Сказать «я есмь» означает сказать «я хочу, я двигаюсь, я делаю»¹. Но ведь апперцепция, отличающаяся от всякой объективирующей репрезентации, включает в круг той же достоверности действующего Я и его противоположность, служащую его дополнением, телесную пассивность. Тем самым Мен де Биран является первым философом, который ввел собственное тело в область нерепрезентативной достоверности. Это включение собственного тела происходит с возрастающими степенями пассивности. В первой степени пассивности тело обозначает сопротивление, которое уступает усилиям. Именно здесь для Мен де Бирана – парадигматический пример, усилие, занимающее место впечатления и ощущения у Юма и Кондильяка. Здесь содержится вся структура отношений самого Я: усилие и сопротивление образуют неразрывное единство. Отсюда тело получает неустранимое значение моего тела с его глубинным разнообразием, с его протяженностью, несводимой к какому бы то ни было развитию – воображаемому или репрезентированному, с его массой и его тяжестью. Таков опыт *princeps*, опыт «активного тела», иллюстрируемый блаженством и грацией танцующего тела, послушного одной только музыке. Вторая степень пассивности представлена приливами и отливами капризных настроений – впечатлений хорошего или дурного самочувствия, движений которых Мен де Биран с тревогой дожидается в «Дневнике»: здесь пассив-

¹ Ж. Ромейе-Дербей [G. Romeyer-Dherbey] в книге «Maine de Biran ou le Penseur de l'immanence radicale» (Paris: Seghers, 1974) представляет обобщенный взгляд на осуществленную Мен де Бираном революцию в мышлении. Результат смещения онтологической проблематики на самом деле значительнее, чем кажется. Стародавнее отождествление бытия с субстанцией, которое Декарт никоим образом не подвергал сомнению, основывалось на исключительной привилегии квазивизуальной репрезентации, которая преобразует вещи в зрелище, в образы, схватываемые на расстоянии. Сомнение Декарта есть сомнение, касающееся вещей как зрелища. И если Декарт может сомневаться в том, что он имеет тело, то происходит это потому, что он превращает тело в образ, который сомнение с легкостью сводит к грезе. Дело меняется, если апперцепция «Я» считается апперцепцией акта, а не выведением некоей субстанции. Если такая апперцепция неоспорима, то именно в той мере, в какой она уже не является попросту обращенным внутрь взглядом, интроспекцией, которая – как се ни приближай к своему объекту – сохраняет минимальную дистанцию от удвоения. Необходимо сказать, что глубинный смысл не имеет объекта. Такое противопоставление между апперцепцией (имманентной) и репрезентацией (трансцендентной) не остается без параллелей в поствитгенштейнյанской аналитической философии: Э. Энском характеризует как познание без наблюдения знание о том, что мы можем делать, знание положения своего тела... Аналогично этому, понятие базового действия у А. Данто и Х. фон Вригта зиждется на таком не объективирующем восприятии самого себя. Что свойственно Мен де Бирану, так это то, что он заметил прочную связь между бытием как актом и такой апперцепцией без дистанции.

ность становится чуждой и враждебной¹. Третья степень пассивности отмечена сопротивлением внешних вещей; именно активным прикосновением, в котором продолжаются наши усилия, вещи свидетельствуют о своем существовании, таким же неоспоримом, как наше; существовать здесь означает сопротивляться; тем самым один и тот же смысл наделяет наибольшей достоверностью и собственное существование, и существование внешнее. Благодаря разнообразию степеней пассивности собственное тело оказывается посредником между глубинной интериорностью Я и экстериорностью мира².

Вторая, и важнейшая, веха на пути – который ведет от философии усилия Мен де Бирана к трем великим философиям собственного тела, названным мною выше, и я лишь отошлю к ним читателя – неоспоримо обнаруживается в феноменологии Гуссерля. В каком-то смысле ее вклад в то, что следовало бы называть феноменологией плоти, важнее, чем вклад феноменологии Хайдеггера. Это утверждение, на первый взгляд, представляется парадоксальным. И по двум причинам: прежде всего, определяющее различие между *Leib* и *Körper*, которые фактически надо переводить как «плоть» и «тело», занимает в «Картезианских размышлениях» стратегическую позицию, из-за которой оно должно считаться всего лишь этапом по направлению к складыванию общей, то есть intersубъективно обоснованной, природы. Итак, понятие плоти разработано исключительно для того, чтобы сделать возможным соединение в пару (*Paarung*) одной плоти с другой, на основе чего может сложиться некая общая природа: в конечном счете, эта проблематика, в том, что касается ее основополагающей *цели*, остается проблематикой конституирования всякой реальности в сознании и через сознание, общего формирования философий *Cogito*, от которого мы на время отошли после Предисловия к настоящей работе. В таком случае можно было бы подумать, что философия бытия-в-мире из «Бытия и времени» дает нам более подходящие рамки для онтологии плоти в силу самого ее разрыва с проблематикой конституирования, основанной на интенциональности сознания; но ведь здесь вторая грань парадокса: по причинам, о которых следует сказать, «Бытие и время»

¹ Комментаторы заметили, что у самого Мен де Бирана опыт пассивных впечатлений плохо согласуется с опытом уступающего сопротивления. Мишель Анри в *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris: PUF, 1965) искал в гуссерлевской теории «пассивных синтезов» ключ к тому, что Мен де Биран называет активным телом и телом пассивным. Бирановская теория привычки придает достоверность этому решению.

² Впоследствии мы зададимся вопросом, является ли эта экстериорность материальных вещей полной без свидетельства других, нежели Я, свидетельства, децентрирующего мир и открывающего его той разновидности «мойности», посредством которой прикосновение присоединяет сами вещи к моим усилиям.

непрестанно развертывало онтологию плоти, а как раз у Гуссерля, в труде, наиболее откровенно посвященном обновлению трансцендентального идеализма, мы находим самый многообещающий набросок онтологии плоти, знаменующий собой вписывание герменевтической феноменологии в онтологию инаковости.

Именно стратегической позиции в аргументации «Картезианских размышлений» полярность тело/плоть обязана радикальностью различия¹. Мы определенно попадаем в пределы эгологии, а не философии «Я». И как раз трудности такой эгологии наделяют всей достоверностью необходимость провести различие между плотью и телом. Следует добавить, что эта тема действительно возникает не в связи с каким-то «я могу» или «я двигаюсь» — хотя и это измерение присутствует, — а в плане *восприятия*. В этом тема плоти в «Картезианских размышлениях» остается в русле *leibhaft selbst* (самой данности «я» во плоти) предыдущих гуссерлевских произведений. Если во внимание принимается движение, то происходит это в той мере, в какой я могу изменить свою перспективу восприятия и, следовательно, *двинуться*.

Я не обсуждаю здесь вопроса о том, не отправляется ли понятие *чужого*, того, что Гуссерль называет *первым чужим в себе*, с самого начала на поиски того собственного, на выделение которого притягивает окончательная редукция, осуществленная в Четвертом размышлении². Мы вновь встретимся с этой трудностью, когда дойдем до второго полюса инаковости, как раз до полюса другого как чужого. Что теперь должно задержать наше внимание, так это необходимость различать плоть и тело, если мы должны перейти к такому уникальному образованию, как *alter ego*, исходя из *ego*. Иными словами, для нас имеет смысл именно сама реализация этого различия в основополагающий момент конституирования объективной природы на основании интерсубъективности. То, что феноменологии такого конституирования не удастся учесть феноменологию инаковости чужого, — это одно. Однако то, что для формирования *чужой* субъективности необходимо сформировать идею некоего *собственного*, которое было бы как раз плотью в ее отличии от тела, — это другое; и нас здесь интересует именно последнее.

¹ Хронологически углубляясь в период после «Картезианских размышлений», Дидье Франк (см.: *Frank D. Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Éd. de Minuit, 1981) усматривает в теме «воплощенного (*Leibhaft*) дара», начиная с «Идей ... I», обязательное предшествование проблематики плоти: «Воплощенный дар, который определяет очевидность вообще (до всякой критики, а стало быть, к примеру, до всякой проблемы аподиктичности), не должен считаться метафорой, речевым оборотом, чертой, свойственной стилю Гуссерля» (*Ibid.*, p. 19). Значит, теме воплощения должна предшествовать тема плоти.

² См. мой анализ Пятого Картезианского размышления: *Ricoeur P. À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1980.

Я как плоть – до конституирования *alter ego* – есть то, о чем требует мыслить стратегия интерсубъективного конституирования общей природы. То, что мы в долгу перед невозможным предприятием конституирования онтологического понятия плоти, – вот божественный сюрприз. Как нам известно, методологическое решение состоит здесь в редукции к собственному, из которого будут исключены все объективные предикаты, порожденные интерсубъективностью. Тем самым подтверждается, что плоть служит полюсом референции всех тел, относящихся к сфере этой собственной природы¹.

Оставим в стороне образование *alter ego* через соединение одной плоти с другой; остановимся на той феноменологической черте плоти, которая характеризует ее как парадигму инаковости. То, что плоть самым что ни на есть изначальным образом является моей, и то, что она ближе всех вещей; то, что ее способность чувствовать обнаруживается преимущественно в осязании, как у Мен де Бирана, – эти исконные черты делают возможным, чтобы плоть была органом воления, опорой свободного движения; но мы не можем сказать, что эти черты служат предметом выбора или воления. Я как вот этот человек: такова первичная инаковость плоти по отношению ко всякой инициативе. Инаковость означает здесь изначальность по отношению ко всякому *намерению*. Исходя из этой инаковости, я могу *царствовать-над*. Но изначальность не есть царствование. Плоть онтологически предшествует всякому различению между волевым и неволевым. Конечно, ее можно охарактеризовать через «я могу»; однако «я могу» как раз не происходит от «я хочу», а укореняет его. Плоть является местом всевозможных пассивных синтезов, над которыми надстраиваются синтезы активные, какие только и могут называться произведениями (*Leistungen*): плоть – материя (*hylè*), в созвучии со всем, о чем можно сказать *hylè* в каждом воспринятом, ухваченном объекте. Словом, плоть – исток всех «искажений собственного»². Из последних проистекает, что самость имеет в виду некоторую «собственную», если так можно сказать, инаковость, и ее опорой служит плоть³.

¹ В переводе, предложенном Д. Франком, цитирую решающий текст: «Среди собственно схватываемых тел этой *природы* я нахожу – в единственном в своем роде различении – свою плоть [*meinen Leib*] как единственное тело, не просто тело, а именно *плоть*, уникальный объект внутри моего абстрактного слоя мира, к которому я, сообразно опыту, добавляю поля ощущений, и именно в различных модусах принадлежности (поле тактильных ощущений, поле тепла и холода и т. д.), единственный объект, *над* которым и, что важно, над каждым *органом* которого я непосредственно *царствую и господствую*». *Franck D. Chair et Corps*, p. 93–94.

² «Искажение собственного»: так называется одна из глав книги: *Franck D., ibid.*, p. 111).

³ Термин «самость» появляется в связи с термином собственного, данного в § 46 «Картезианских размышлений» (цит. по: *Franck D., ibid.*, p. 111).

В этом смысле даже если бы инаковость чужого могла – сверх ожидания – быть производной от сферы собственного, то инаковость плоти все-таки предшествовала бы собственному.

Отныне вопрос состоит в том, можно ли великое открытие Гуссерля, санкционирующее различие между плотью и телом, отделять от того, что мы назвали выше его стратегической ролью в трансцендентальной феноменологии в эпоху написания «Картезианских размышлений». Я полагаю, что можно. Помимо проблемы, к которой мы вернемся в дальнейшем, проблемы вывода статуса чужого из сферы собственного на основе беспрецедентного пассивного синтеза, образуемого «спариванием» между *ego* и *alter ego*, мы найдем в неизданных произведениях Гуссерля исследования и разработки, касающиеся различия (и отношений) между плотью и телом, относительно независимые от проблематики intersубъективного формирования общей природы. То, что сказано здесь о различии между *здесь* и *там* как несводимых ни к какой локализации посредством установления объективных координат, относится *par excellence* к этой феноменологической онтологии плоти. Мы находим в данных текстах, посвященных объективной непространственности плоти, неожиданный отзвук размышлений Витгенштейна о непринадлежности субъекта к системе его объектов и об импликациях парадокса, касающегося понятия *укорененности*, которое мы на пути своих исследований обнаружили чрезмерно рано. Сказать, что плоть присутствует здесь абсолютно, то есть как нечто чуждое по отношению ко всякой системе геометрических координат, означает сказать нечто равносильное тому, что в смысле объективной пространственности она не находится нигде. И «вон там», где я мог бы быть, если бы перенес себя туда – помимо вопроса о том, в каком смысле «вон там» для меня может «быть похожим на “здесь” для другого», – имеет тот же статус неоднородности, что и «здесь», коррелятом которого оно является. На модель проблемы локализации плоти можно наложить другие проблемы, соотносимые с изначальной пространственностью плоти. Среди этих проблем выделяю те, что имеют отношение к *окружающему миру* как корреляту тела-плоти. То, что можно прочесть в неизданных произведениях о мире как месте *graxis*'а, удачно дополняет то, что недавно было сказано о внутренней пространственности плоти. Кроме того, заметки об осязании как об исконной форме чувствования наделяют новой жизнью всю бирановскую проблематику существования-сопротивления и зовут нас переставить акцент с пространственности плоти на полюс мира. Как установил Жан-Люк Пети в работе, которую мы неоднократно цитировали, именно на доязыковых отношениях между моей локализованной в «Я» плотью и доступным миром, а не на «я могу», должна, в конечном счете,

возводиться семантика действия, которое не теряется в бесконечном обмене между языковыми играми.

Только когда онтология плоти избавляется – насколько возможно – от парадоксальным образом ее потребовавшей проблематики конституирования, мы можем встретиться лицом к лицу с парадоксом, противоположным тому, что постулировала стросоновская теория базовых партикулярностей: а именно – дело не в том, что некое тело является моим телом, то есть плотью, а в том, что плоть также является телом среди тел. Именно здесь феноменология сталкивается с пределом, по крайней мере, если она стремится выводить объективные аспекты мира необъективирующего первичного опыта, преимущественно окольным путем интерсубъективности. Проблема, которую во «Времени и рассказе» мы называли проблемой нового вписывания феноменологического времени во время космологическое, находит здесь ряд эквивалентов: подобно тому, как необходимо изобрести календарь, чтобы соотносить переживаемое «теперь» с каким угодно моментом, и географическую карту, чтобы соотносить плотское «здесь» с каким угодно местом и вписывать собственное имя – мое имя – в записи актов гражданского состояния, – так же, как говорил сам Гуссерль, необходимо *обмирищать* плоть, чтобы она предстала телом среди других тел. Именно здесь инаковость другого как чужого, иного, нежели я, должна быть не только переплетенной с инаковостью той плоти, которая есть я, но и на свой лад считаться предварительным условием для редукции к собственному. Ибо моя плоть предстает как тело среди других тел лишь в той степени, в какой я сам являюсь другим среди других, в схватывании общей природы, вплетенной, как говорил Гуссерль, в сеть интерсубъективности – а последняя, в отличие от того, что мыслил Гуссерль, на свой лад учреждает самость. Именно потому, что Гуссерль мыслил другого, нежели я, как другое «я», но никогда не мыслил «я» как другого, у него нет ответа на парадокс, подытоженный в вопросе: как понять, что моя плоть тоже является телом?

В таком случае, не следует ли обратиться к «Бытию и времени», чтобы разработать онтологию плоти, которая одинаково учитывала бы и глубинный характер плоти самой по себе, и ее открытость миру? Именно здесь лежит вторая грань вышеупомянутого парадокса, а именно того, что Гуссерль, а не Хайдеггер, проторил путь этой онтологии, вопреки тому факту, что общие мыслительные рамки «Бытия и времени» представляются более подходящими для такого предприятия; заменив всеохватную структуру бытия-в-мире на проблему формирования мира в сознании и для сознания, называя *Dasein*, вот-бытием, сущее, которое не принадлежит к со-

вокупности всех заданных и манипулируемых сущих, не избавил ли Хайдеггер, в принципе, проблематику собственного тела от испытания редукцией к собственному, в рамках общей редукции всякого «движущегося само по себе» бытия? Регрессивно продвигаясь от смысла всеобъемлющей «мировости» к смыслу предлога «в», не указал ли Хайдеггер на философское место плоти? Более того, не отвел ли он место переживанию (*Befindlichkeit*) за пределами всякой психологии аффектов, в экзистенциальном формировании «вот» (§ 29)¹? И не заметил ли Хайдеггер в средоточии всякого переживания непреодолимый факт удела, в который никто никогда не входил – в той мере, в какой само рождение, о чем очень хорошо говорит Ханна Арендт, есть не в собственном смысле факт вхождения в мир, а факт бытия уже рожденным и нахождения уже здесь?

Из этих предварительных соображений мы можем заключить, что если и есть какая-то экзистенциальная категория, особенно подходящая для исследования самости как плоти, то это категория *брошенности*, бытия-брошенным. Если мы захотим признать, что это выражение не подразумевает никакого падения, отправляясь от некоего «другого места», на гностический лад, а подразумевает *фактичность*, исходя из которой *Dasein* становится отягощенным самим собой – тогда характер бремени существования сразу же означает возвращение к самому себе, а, стало быть, открытость, благодаря которой все оттенки переживания говорят одновременно и о глубинном-в-себе характере вот-бытия, и о внешних способах представать миру. Понятие броска-брошенного, и даже выброшенного – или «выпавшего», согласно переводу, предложенному Мартино, чтобы передать хайдеггеровское *Verfallen* – фактически соприкасается с понятием странности человеческой конечности, поскольку она запечатлена воплощением, а, стало быть, тем, что мы

¹ В каком-то смысле хайдеггеровскую теорию переживания можно интерпретировать как венец бирановского предприятия. Аналитика *Dasein* сразу же обращается к тому, что для Мен де Бирана оставалось на периферии анализа усилия, то есть к признанию внешнего существования как сопротивления вещей в опыте активного прикосновения. Фактически у Мен де Бирана необходимо было сначала пройти через усилие к сопротивлению, а уже затем, как бы на грани опыта активного тела, имманентного волящему Я, полагать тактильную проверку реальности. Задавая в качестве рамок для всякого анализа экзистенциал «бытие-в-мире», Хайдеггер открывает путь для онтологии плоти, где последняя позволяла помыслить себя не только как воплощение «я есмь», но и как практическое опосредование этого бытия-в-мире, каким каждый из нас всякий раз является. Это сопряжение между плотью и миром позволит помыслить собственно пассивные модальности наших желаний и настроений как знак, симптом, индекс случайного характера нашей включенности в мир.

называем первичной инаковостью, чтобы отличить ее от инаковости чуждого. Можно было бы даже сказать, что сопряжение – в одном и том же экзистенциале переживания – характера бремени существования с задачей долженствования-быть ближе всего выражает парадокс инаковости, из которой складывается «Я», и тем самым впервые наделяет всей силой выражение «я-сам как другой».

И, тем не менее, вопреки нацеленности понятийного аппарата, который представляется весьма подходящим для трактовки онтологии плоти, нам приходится констатировать, что Хайдеггер не разработал понятия «плоть» в качестве отчетливо выраженного экзистенциала. Этому обстоятельству я вижу несколько причин. Первая касается того, что можно было бы назвать феноменологическим побуждением онтологии *Dasein*. Делая чрезмерный акцент на страхе («Бытие и время». § 30) и, в конечном итоге, на тревоге, имеющей в виду бытие-к-смерти, не пренебрегаем ли мы наставлениями, от которых феноменологию страдания следовало бы освободить? Находим ли мы работу последней только у Мишеля Анри? Впоследствии, если мы остаемся в рамках, намеченных онтологией бытия-в-мире, мы можем задаться вопросом, получает ли у Хайдеггера фактически проявившаяся у Гуссерля феноменология пространственности внимание, которого она заслуживает? Конечно, § 24 из «Бытия и времени» посвящен специально пространственности *Dasein* и подчеркивает несводимость этой пространственности к геометрическому пространству как системе каких угодно мест. Отчего же тогда Хайдеггер не воспользовался этим случаем, чтобы переинтерпретировать Гуссерлево понятие плоти (*Leib*) в терминах аналитики *Dasein*? Ответ, который можно дать на этот вопрос, вероятно, касается, существенного: как подсказывают предыдущие параграфы, посвященные пространственности мира – «окружению окружающего мира» (Мартин), – пространственное измерение бытия-в-мире предстает соотношенным с неподлинными формами заботы; пространственность *Dasein*, разумеется, не есть пространственность подручности, ни даже бытия-в-пределах-досягаемости-руки, но пространственность *Dasein* с большим трудом разворачивается на фоне пространственности наличных и сподручных вещей. Если тема воплощения предстает в «Бытии и времени» как приглушенная, а то и вытесненная, то это, несомненно, потому, что ей суждено было появиться в слишком большой зависимости от неподлинных форм заботы или, скажем, озабоченности, склоняющей нас интерпретировать самих себя в зависимости от

объектов нашей заботы¹. Отныне можно задаться вопросом, не развертывание ли проблематики временности, торжествующей во втором разделе «Бытия и времени», воспрепятствовало предоставить шанс феноменологии *подлинной* пространственности, а, стало быть, некоей онтологии плоти; как если бы временность была исключительной темой размышления о подлинном существовании и как если бы подлинные свойства пространственности были, в конечном итоге, производными от подлинных свойств временности. Наконец, можно задаться вопросом, заметил ли Хайдеггер ресурсы, которые могла скрывать философия бытия, поставившая бы трансцендентальное акта на место трансцендентальной субстанции, как требует феноменология действия и претерпевания? Это последнее замечание наводит мост между размышлениями данного и предыдущего разделов настоящего исследования. Весь фронт онтологии самости необходимо передвинуть согласно трем измерениям инаковости.

б. Инаковость другого

Второе значение, которое облекается в метакатегорию инаковости – в инаковость другого – тесно спаяно с модальностями *пассивности*, которые феноменологическая герменевтика «я» прошла на всем протяжении предыдущих исследований в том, что касается отношений «я» к другому, нежели «я». Новая диалектика Тождественного и Иного вызывается этой герменевтикой, множеством способов свидетельствующей, что Иной – не только противоположность Тождественного, но и принадлежит к глубинному конституированию его смысла. На самом деле, в чисто феноменологической плоскости множество способов, какими другой, нежели «я», влияет на самопнимание «я», отмечает как раз различие между полагающим себя *эго* и «я», которое познает себя лишь *через* сами эти *влияния*.

У нас нет ни одного исследования, где не возвещалась бы эта специфическая пассивность «я», затронутого другим, нежели это «я». Начиная с языкового плана, обозначение собеседника через «я» представлялось сплетенным – если употребить знакомый термин из

¹ То, что сказано о переинтерпретации *pathè* [греч. – страстей – Прим. пер.] в книге II «Риторике» Аристотеля, звучит в аналогичном смысле: «Не случайно, что первая дошедшая до нас, систематически проведенная интерпретация аффектов развернута не в рамках “психологии”. Аристотель исследует *pathè* во второй книге своей “Риторике”. Последняя должна осмысливаться – вопреки традиционной ориентации концепции риторики на нечто вроде “школьной дисциплины” – как первая систематическая герменевтика повседневности бытия-друг-с-другом» (Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина М., 1997, с. 138).

гуссерлевского лексикона – с диалогом, благодаря которому каждый собеседник затрагивается обращенной к нему речью. Следовательно, слушание воспринятой речи образует неотъемлемую часть дискурса, поскольку тот сам обращен к...

Во второй фазе нашего труда самообозначение агента действия предстает неотделимым от приписывания, произведенного неким другим, который обозначает меня в винительном падеже как автора моих действий. В этом обмене между аскрипцией второму лицу и самообозначением можно сказать, что рефлексивное принятие этого бытия-затронутым через аскрипцию, высказанную другим, сплетено с глубинной аскрипцией действия самому себе. Это сплетение в грамматическом плане выражается вселичным [omnipersonnel] характером слова «сам», циркулирующего между всеми местоимениями. Затронутость «я» другим, нежели «я», служит опорой этого упорядоченного обмена между грамматическими лицами.

Все тот же обмен между «я» затронутым и «я» воздействующим управляет в нарративном плане принятием на себя читателем повествования ролей, которые играют персонажи, чаще всего в третьем лице – по мере того, как они вовлекаются в интригу одновременно с рассказываемым действием. Чтение как среда, где происходит перемещение мира повествования – а, стало быть, и мира литературных персонажей – в мир читателя, образует преимущественные место и связь претерпевания читающего субъекта. Мы можем сказать, по своему усмотрению заимствуя некоторые категории из эстетики восприятия Х. Р. Яусса, что *катарсис* у читателя наступает лишь в том случае, если он исходит из предварительно заданного *aisthèsis*¹, а, который борьба читателя с текстом преобразует в *poièsis*¹. Тем самым представляется, что затронутость «я» другим, нежели «я», находит в художественной литературе благоприятную среду для мыслительных опытов, которые не в силах затмить «реальные» отношения беседы и взаимодействия. Совсем наоборот, восприятие художественных произведений способствует воображаемому и символическому формированию реальных обменов слова и действия. Таким образом, претерпевание в модусе вымысла встраивается в затронутость «Я» в «реальном» модусе.

Наконец, именно в этическом плане затронутость «я» другим обретает специфические черты, относящиеся настолько же к собственно этическому плану, насколько и к моральному, отмеченному обязательством. Само предложенное нами определение этики – благая жизнь с другими и для других в справедливых институтах – непостижимо без влияния на замысел благой жизни со стороны заботливости, одно-

¹ Jaus H. R. La jouissance esthétique. Les expériences fondamentales de la poièsis, de l'aisthèsis et de la catharsis. Art. cité.

временно и осуществляемой, и получаемой: диалектику самооценки и дружбы даже до всякого рассмотрения справедливости обменов можно полностью переписать в терминах диалектики действия и претерпевания. Чтобы быть «другом себя» – согласно Аристотелевой *philautia* – необходимо уже войти в отношения дружбы с другими, как если бы дружба с самим собой была самовоздействием, строго соотнесенным с воздействием со стороны другого как друга и с привязанностью к нему. В этом смысле дружба прокладывает русло для справедливости как добродетели «для других», согласно еще одному изречению Аристотеля. Переход от этики к морали – от желательного наклонения благой жизни к императиву обязательства – осуществляется в данном исследовании под знаком Золотого Правила, которому мы вознамерились воздать по всей справедливости, поставив ему в заслугу то, что оно располагает заповедь в самой точке соединения асимметричного отношения между «сделать что-либо» и «подвергнуться чему-либо» (благо, относительно которого ты хотел бы, чтобы оно тебе было оказано; зло, относительно которого тебе было бы ненавистно, если бы оно тебе было сделано). Тем самым действие и претерпевание предстают распределенными между двумя различными действующими лицами – деятелем и претерпевающим действие, – причем последний выступает в роли потенциальной жертвы первого. Но благодаря обратимости ролей каждый агент действия претерпевает действие со стороны другого. И именно претерпевая власть-*над собой*, осуществляемую другим, он облекается ответственностью за действие, сразу же подчиняющееся правилу взаимности, которое преобразует правило справедливости в правило равенства. Следовательно, накопление в каждом действующем лице ролей деятеля и претерпевающего действие способствует тому, что формализм категорического императива требует в качестве «материи» *множественности* деятелей, когда каждый претерпевает взаимно осуществляемое насилие.

Поставленный здесь вопрос состоит в том, чтобы узнать, какая новая фигура инаковости получается благодаря этому воздействию на *ipse* другого, нежели «Я»; и, следовательно, какая диалектика Тождественного и Иного отвечает требованиям феноменологии «я», *претерпевающего воздействие* со стороны другого, нежели «я».

В сущности, я хотел бы показать, что эту диалектику невозможно построить односторонне, независимо от того, попытаемся ли мы вместе с Гуссерлем произвести *alter ego* от *ego*, или вместе с Э. Левинасом оставим за Другим исключительную инициативу наделения «Я» ответственностью. Здесь остается помыслить двойную концепцию инаковости, которая воздает должное поочередно то примату самооценки, то призыву других к справедливости. Ставкой здесь,

как мы увидим, служит формулирование инаковости, подобной основополагающему различению между двумя идеями Тожественного – Тожественного как *idem* и Тожественного как *ipse*, различению, на котором основана вся наша философия самости.

Возобновим рассмотрение Пятого картезианского размышления в точке, где мы с ним расстались, рассматривая редукцию к сфере собственного, редукцию, благодаря которой мы смогли приступить к онтологии плоти, только предварительно беспокоившись тем, можно ли помыслить редукцию к собственному не диалектически, то есть без одновременного вмешательства *чужого*. Конечно же, Гуссерлю, как и всем остальным, известно, что мы не одиноки и что мы отрицаем свое трансцендентальное одиночество уже тем фактом, что называем его и обращаемся с ним к каждому партнеру по дискурсу Размышлений. Как и каждый, Гуссерль – до всякой философии – понимает, что слово «другой» означает другой, нежели «я». Сказав так, Пятое размышление возвращается к дерзкому выводу, сделанному в предыдущем Размышлении: благодаря такому выводу размышляющее *эго* сводит это всеобщее знание на уровень предрассудка, который оно считает необоснованным¹. Итак, размышляющее *эго* начнет с приостановки, то есть посчитает совершенно проблематичным все, что обыденный опыт полагает относительно другого, – дабы различить в этом сведенном к сфере собственного опыте то, что требует позиции другого как позиции столь же аподиктической, что и своя собственная. Это движение мысли совершенно аналогично *гиперболизированному* сомнению Декарта, кроме того, что оно не опирается на гипотезу о каком-то злом гении; однако оно состоит в операции, чуждой какому бы то ни было повседневному подозрению: это философский акт из семейства основополагающих актов. И вот, впоследствии мы увидим, что именно посредством сравнимой, но противоположно направленной гиперболы, Э. Левинас будет создавать свою концепцию радикальной инаковости. Что же касается *époque*, осуществляемой здесь Гуссерлем в рамках общей *époque*, открывающей феноменологию, то

¹ В Четвертом размышлении сказано, что *эго*, «будучи активным или пассивным, живет во всех переживаемых состояниях сознания, а (...) через них соотносится со всеми полюсами-объектами» (Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. Д.В. Складнева СПб., 2001, с. 144–181). Стало быть, именно обусловленность мыслей как актов и получающееся отсюда взаимодействие между пассивностью и активностью принципиально придают *эго* всю его уникальность. Кроме того, *эго* из Четвертого размышления оказывается субстратом своих предрасположенностей, убеждений, постоянных свойств, словом, того, что после Аристотеля называют *hexis* 'ом и *habitus* 'ом; в силу этого *эго* обладает неким *стилем*, то есть характером личности. Еще более основополагающим образом *эго* является тем, чему принадлежат все мысли в широчайшем смысле слова, и оно превращает все трансцендентности в модальности собственной интериорности. Таким образом, *эго* можно помыслить как *монаду*, а феноменологию – как трансцендентальную эгологию.

предполагается, что она оставляет некий остаток, ничем не обязанный другому, а именно – сферу собственного, из которой вытекает рассмотренная нами выше онтология плоти. Необходимо настаивать: эта сфера собственного в том, что касается ее смысла, полностью зависит от действия «редукции в редукции». Отныне остается открытым единственный путь: конституировать смысл «другой» «в» (*in*) и «исходя из» (*aus*) смысла «я». Вскоре мы скажем, какую феноменологическую находку мы сделали благодаря отмеченному дерзкому приему, находку, которая равносильна подлинному бунту по отношению ко всякому замыслу формирования, если формирование означает основание во мне и мною. Но, прежде всего, необходимо сказать, что все аргументы, обставляющие «конституирование» другого в сфере собственного и исходя из нее, являются циклическими, несомненно, потому, что формирование чего-либо является подразумеваемой моделью такого конституирования.

То, что другой предполагается с самого начала, *époque*, с которого начинается анализ, доказывает впервые следующим образом: так или иначе, я всегда знал, что другой – не один из моих мыслительных объектов, а, как и я, – субъект мышления; что он воспринимает мое «я-сам», как другого, нежели он сам; что вместе мы рассматриваем мир как общую для нас природу; кроме того, мы вместе строим сообщества личностей, способных, в свою очередь, вести себя на сцене истории как личности «высшего ранга». Это смысловое содержание предшествует редукции к собственному. Далее, допущение другого во второй раз – и более тайно – содержится в самом формировании смысла: такова сфера собственного. В гипотезе, где я был бы одинок, этот опыт никогда не мог бы свестись воедино без поддержки другого, который помогает мне сосредоточиваться, утверждаться, сохраняться в моей идентичности¹. Кроме того: в этой сфере собственного трансцендентность, тем самым редуцированная к имманентности, заслуживала бы называться миром, хотя мир еще ничего не означает до формирования некоей общей природы. Наконец, и прежде всего, мое собственное тело, моя плоть не может служить моделью для переноса по аналогии с одной плоти на другую, если его уже не считают телом среди других тел. Сам Гуссерль говорит здесь, как мы заметили выше, о соотносительности с миром, посредством которой я идентифицирую самого себя как одну из вещей природы, а именно – как физическое тело. Эта соотносительность

¹ Такая психоаналитическая концепция, как концепция Хайнца Кохута, называемая как раз *self-analysis* [англ. – самоанализ. – Прим. пер.], вполне подтверждает это; без поддержки *self-objects* (в психоаналитическом смысле термина) *self* не имело бы связности, веры в себя, самоуважения – словом, ему не доставало бы подлинного «нарциссизма». Иначе говоря, плоть, которой грозит раздробление, нуждается в другом для самоидентификации. В результате получается, что плоть навсегда остается «не полностью конституированной» (*Franck D. Chair et Corps*, p. 130).

состоит в подлинном переплетении (*Verflechtung*), благодаря которому я замечаю самого себя как вещь из мира. Не наступает ли тем самым развязка? Разве то, что моя плоть является еще и телом, не означает, что она предстает таковой и на взгляд других? Ведь только плоть (для меня), являющаяся телом (для других), может играть роль модели для переноса по аналогии с одной плоти на другую.

Тем не менее, из-за парадокса, подобного тому, о котором мы говорили в предыдущем разделе, провал конституирования другого как конституирования с претензией основания, характерного для трансцендентальной феноменологии, имеющей, в конечном счете, эгологический характер, послужил поводом для подлинного открытия, параллельного открытию различия между плотью и телом, и к тому же скоординированного с последним, а именно – открытию парадоксального характера модуса *данности* другого: интенциональности, рассматривающие другого как чужого, то есть как другого, нежели я, *выходят за пределы* сферы собственного, в которой они все-таки укоренены.

Гуссерль наделил эту данность именем *аппрезентации*, чтобы сказать, с одной стороны, что, в отличие от *репрезентации* через знаки или образы, данность другого является подлинной данностью, с другой же стороны, что, в отличие от *изначальной*, непосредственной данности плоти ей самой, данность другого не позволяет проживать пережитое другими, и в этом смысле никогда не преобразуется в изначальную презентацию. Впрочем, то же было сказано о памяти: череда воспоминаний другого никогда не займет место в последовательности моих собственных воспоминаний. В этом смысле невозможно заполнить разрыв между презентацией пережитого мною и аппрезентацией пережитого тобой.

К этой двойной негативной характеристике Гуссерль добавляет позитивную черту, образующую его подлинную находку. Аппрезентация, говорит он, состоит в «апперцептивном перенесении моего живого тела»¹, а, точнее говоря, в «восприятии по аналогии», опорой которого служит тело другого, воспринимаемое «вот здесь»: аналогизирующее схватывание, в силу которого тело другого воспринимается как плоть на тех же основаниях, что и моя. Мы можем, подобно Д. Франку, задать вопрос, «благодаря чему тело *вот здесь*, которое – как таковое – предъявляет себя в качестве имманентной трансцендентности, может получить смысл плоти и благодаря этому смыслу, аппрезентировать некое другое *эго*, чья трансцендентность относится к высшему порядку»². По правде говоря, схватывание тела

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления, с. 217.

² Franck D. Chair et Corps, p. 125.

«вот здесь» как плоти и *есть* сама аппрезентация. Если мы ищем в этом аргумент, то находим лишь замкнутый круг: аппрезентация сама себя предполагает, и в этом она образует не только парадокс по отношению ко всякому конституированию вещи, но и загадку, которую можно разве что вертеть во всех направлениях. Продвигаемся ли мы хотя бы на шаг, характеризуя как «спаривание» (*Paarung*) схватывание тела «вот здесь» как плоти? Разумеется, тут вводится новая идея, а именно – идея парного формирования одной плоти с другой. Мы хорошо понимаем, что лишь воплощенное эго, то есть эго, являющееся своим собственным телом, может образовывать пару с плотью другого эго. Но что означает «образовывать пару»? Будем ли мы настаивать на том, что в понятие «соединения в пару» включается сходство? Это вполне легитимно, однако при условии различия аналогического переноса от всякого дискурсивного употребления сравнения; в этом отношении аппрезентация отличается не только от схватывания посредством знаков или образов, но еще и от всякого вывода, благодаря которому мы заключаем, например, об объективном сходстве между сходными выражениями, касающимися психических переживаний¹; если схватывание по аналогии не должно быть выводом, то его следует сопоставлять, скорее, с «пассивными синтезами»; перенос, посредством которого моя плоть образует пару с другой плотью, представляет собой дорефлексивную и допредикативную операцию; но ведь речь заходит о пассивном синтезе, не имеющем пары, – может быть, наиболее примитивном, и мы обнаруживаем, что он переплетен со всеми другими «пассивными синтезами». Помимо этого, уподобление одного термина другому, которое схватывание по аналогии может иметь в виду, необходимо исправить идеей основополагающей асимметрии, связанной с вышеупомянутым разрывом между аппрезентацией и изначальной презентацией; соединение в пару никогда не позволит преодолеть барьер, отделяющий аппрезентацию от интуиции. Понятие аппрезентации уникально сочетает тем самым подобие с асимметрией.

Тогда мы спросим: что мы выиграли, вводя эти понятия аппрезентации, схватывания по аналогии, соединения в пару? Если они не могут занимать место конституирования в эго и исходя из эго, то хотя бы служат тому, чтобы очертить загадку, которую мы можем

¹ В этом отношении роль, которую Гуссерль назначает *согласующему* схватыванию очертаний, невозможно понять в терминах умозаключения, выводящего из согласования представлений согласование аппрезентаций; речь, скорее идет об отношении *указывания*, когда интерпретация происходит непосредственно, как чтение симптомов. Стиль подтверждения, к каковому прибегает это чтение симптомов, относится к сфере того же самого дискурса «ни... ни», что характерен для аппрезентации: ни изначальная интуиция данности, ни дискурсивный вывод.

локализовать: та разновидность трансгрессии сферы собственного, которую образует аппрезентация, имеет силу лишь в границах переноса *смысла*: смысл *эго* переносится на другое тело, которое, будучи плотью, *тоже* облекается смыслом *эго*. Отсюда следует совершенно адекватное выражение *alter ego* в смысле «вторая собственная плоть». Сходство и асимметрия оказывают влияние и на смысл *эго*, и на смысл *alter ego*. Взятое в своих границах, открытие Гуссерля оставило неизгладимый след. В дальнейшем мы увидим, что оно приносит плоды, лишь будучи скоординированным с движением, идущим от другого ко мне. Но если это второе движение имеет приоритет в этическом измерении, то движение от *эго* к *alter ego* сохраняет приоритет в измерении гносеологическом. В *этом* измерении аналогический перенос, который подчеркивает Гуссерль, представляет собой подлинно продуктивную операцию – в той мере, в какой она выходит за рамки самой программы феноменологии, преодолевая пределы собственной плоти. Если эта операция не создает всегда предполагаемой инаковости, то непременно наделяет ее специфическим значением, а именно – допущением того, что другой не обречен оставаться чужим, а может становиться *подобным мне*, то есть тем, кто, *как* и я, говорит «я». Сходству, основанному на соединении в пару одной плоти с другой, удастся сократить дистанцию, заполнить разрыв именно там, где оно создает некую асимметрию. Именно это означает наречие *как*: как и я, другой мыслит, хочет, наслаждается, страдает. Если мы возражаем, что перенос смысла не производит смысла *alter* в *alter ego*, но лишь смысл *эго*, то следует ответить, что именно так обстоят дела в гносеологическом измерении. Смысл *эго* в *alter ego* – вот что мы предполагали во всех наших исследованиях, касающихся самообозначения всякой другой личности, нежели «я», в языке, действиях, повествовании и моральном вменении. В предельном случае этот перенос смысла может облекаться в форму цитирования, благодаря которому «он мыслит», «она мыслит» означает: «он/она говорит в сердце своем: я мыслю». Вот чудо аналогического переноса.

Именно здесь аналогический перенос с меня на другого пересекается с противоположно направленным движением от другого ко мне. Пересекается, но не отменяет его, даже если и не предполагает.

Это движение от другого ко мне непрестанно вычерчивалось в произведениях Э. Левинаса. У истока этого движения – разрыв. И разрыв этот неожиданно происходит в месте соединения феноменологии и онтологии «больших родов», Тожественного и Другого. Вот почему мы приберегли для настоящего исследования встречу с произведениями Эмманюэля Левинаса. На самом деле, под своим углом зрения эти произведения направлены против концепции тождественности Того Же Самого, которой полярным образом противопостав-

лена инаковость Другого, но происходит это в плане радикальности, где предлагаемое мною различие между двумя разновидностями идентичности – идентичностью от *ipse* и идентичностью от *idem* – невозможно принять во внимание: конечно же, не в результате эффекта феноменологического или герменевтического небрежения, а потому что у Э. Левинаса идентичность Тожественности отчасти связана с онтологией тотальности, которую мои собственные исследования никогда не предполагали и с которой они даже не сталкивались. В итоге получается, что «Я», если его не отличать от меня, не воспринимается в смысле обозначения через «Я» субъекта дискурса, действия, повествования, этического обязательства. «Я» связано с, более радикальным, чем то, что одушевляет сначала фихтеанскую, а потом гуссерлианскую претензию на всеобщее конституирование и радикальное самообоснование; это притязание выражает волю к замкнутости, точнее говоря, состояние *разделения*, приводящего к тому, что инаковость должна равняться радикальной *экстериорности*.

Каким образом этот эффект разрыва касается Гуссерля? В том, что феноменология и ее основная тема интенциональности относятся к философии *репрезентации*, которая, согласно Левинасу, может быть лишь идеалистической и солипсистской. Репрезентировать, представить себе нечто означает усвоить его, включить его в себя, а, стало быть, отвергнуть инаковость. Аналогический перенос, который является основным вкладом Пятого картезианского размышления, не ускользает от этого господства репрезентации. Стало быть, другой свидетельствует о себе не в гносеологическом модусе мысли. Этот модус основополагающим образом является модусом *этики*. Когда лицо другого предстает передо мной – и выше меня – то это не явление, которое я могу отнести к разряду своих – и только своих – репрезентаций; разумеется, другой предстает передо мной, его лицо являет его, но это лицо – не зрелище, это голос¹. Этот голос говорит мне: «Не убий». Каждое лицо есть своего рода Синай, запрещающий убийство. А я? Именно во мне движение, начавшееся от другого, завершает путь: другой конституирует меня как ответственного, то есть способного отвечать. Таким образом, речь другого располагается у истоков речи, посредством которой я назначаю для себя исток собственных действий. Самовменение, центральная тема трех наших предыдущих исследований, теперь вписывается в асимметричную диалогическую структуру, истоки которой являются внешними по отношению ко мне.

Вопрос, поднятый этой концепцией Другого, ставится не на уровне описаний, впрочем, великолепных, которые пока еще относятся к тому,

¹ См.: Левинас Э. Лицо говорит // Тотальность и бесконечное. М.: СПб., 2000. с. 100; аналогичным образом: «Взгляд не просто сияет – он говорит».

что можно было бы назвать альтернативной феноменологией, которую, строго говоря, можно было бы расположить в продолжение этики Канта. На самом деле, в каком-то смысле Левинас порывает с репрезентацией подобно тому, как Кант убирает практический разум из сферы разума теоретического. Но если Кант ставил уважение к закону выше уважения к личностям, то у Левинаса лицо делает заповедь единственной в своем роде: всякий раз Другой, такой-то Другой, говорит мне впервые: «Не убий». Философия Левинаса, как я указывал выше, исходит, скорее, из эффекта разрыва, который происходит в точке, где то, что мы только что называли альтернативной феноменологией, располагается рядом с перестановкой «великих родов»: Тожественного и Другого. Поскольку Тожественное означает тотализацию и разделение, экстериорность Другого отныне не может выражаться на языке отношения. Другой отпускает себя из отношения тем же движением, каким Бесконечное отделяется от Тотальности. Но как помыслить не-отношение, имеющее в виду такую инаковость в момент от-пущения [ab-solution]?

По-моему, эффект разрыва, сопрягаемый с этой мыслью об абсолютной, от-пущенной инаковости, происходит с помощью *гиперболы*, которая достойна гиперболического картезианского сомнения и диаметрально противоположна гиперболе, посредством которой мы выше характеризовали редукцию к собственному у Гуссерля. Под гиперболой – это необходимо энергично подчеркнуть – следует понимать не фигуру стиля, литературный троп, а систематическую практику *избыточности* в философской аргументации. На этих основаниях гипербола предстает в качестве стратегии, подходящей для производства эффекта разрыва, сопряженного с идеей экстериорности в смысле абсолютной, отпущенной инаковости.

В действительности, гипербола одновременно достигает двух полюсов: Тожественного и Другого. Примечательно, что в «Тотальности и Бесконечном» поначалу рассматривается «я», предоставленное своей волей замыкаться в себе, самоидентифицироваться. Еще больше, чем во «Времени и Другом», где речь шла о «я», «загроможденном» «Я»¹, о «я» до встречи с другим, а, точнее говоря, до взлома «я» другим, я упорно замыкается, закрывается на ключ, отделяется. Эта тема *отделения*, как бы она ни подпитывалась феноменологией – хочется сказать, феноменологией эгоизма – уже отмечена печатью гиперболы: гиперболы, которая выражается в язвительности декларации вроде следующей: «в отделенности мое “я” не ведает Другого»². Для такого моего «я», неспособного к Другому, *эпифания* лица (все еще феноменологическая тема) означает абсолютную, то есть не относительную экстериорность (тема относится к диалектике «великих родов»).

¹ Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998, с. 44.

² См.: Левинас Э. Тотальность и бесконечное, с. 97.

Гиперболе отделения – со стороны Тожественного – соответствует гипербола епифании – со стороны Другого. Епифания означает нечто иное, нежели феномен. «Явленность» лица отрывается от видения форм и даже от слышания голосов. Дело в том, что Другой, согласно «Тотальности и Бесконечному», является не каким бы то ни было собеседником, а парадигматической фигурой типа адвоката. В этом смысле гиперболично утверждение о том, что речи «всегда наставительны». Гипербола есть всегда одновременно и гипербола Высоты, и гипербола Экстериорности. Высота: лик Другого, как мы сказали, окликает меня, будто с Синая. Экстериорность: наставление лика, в отличие от майевтики из платоновского «Менона», не пробуждает никакого воспоминания. Отделение сделало интериорность бесплодной. Инициатива, полностью принадлежащая Другому: именно в винительном падеже – удачное обозначение – Я настигается увещанием и становится способным отвечать, опять-таки в винительном падеже: «Вот я!»¹. Гипербола в «Тотальности и Бесконечном» находит кульминацию в утверждении, что наставление посредством лица не восстанавливает первенство отношения над его терминами. Никакому промежутку не удастся ослабить асимметрию между Тожественным и Другим.

Работа «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности» усиливает гиперболу, придавая ей экстремальный оборот. Всякий подготовительный труд по сносу уничтожает руины «репрезентации», «темы», «Сказанного», чтобы по ту сторону «Сказывания» открыть эру «Рас-сказывания». Как раз от имени этого «Рас-сказывания» *возлагание ответственности* отделяется от языка проявленности, от сказанного на нем и от его темы. Именно в качестве этого «Рас-сказывания» *возлагание ответственности* принимает вид гиперболы в регистре еще не достигнутого избытка. Тем самым возлагание ответственности соотносится с прошлым, более давним, чем всякое прошлое, о котором можно вспомнить, стало быть, с тем, которое можно воспроизвести в сознании настоящего; наказ относится к посюстороннему всякого начала, всякого *archè*: не-сказанное *archè* называется *ан-архией*. К сфере гиперболы относится еще название установленного бытия, не являющегося изнанкой никакой деятельности, то есть «*ответственности, не обоснованной никаким заранее данным вовлечением*»². Исходя из этого, язык непрерывно становится все более избыточным: «наваждение Другого», «преследование Другим», наконец и прежде всего, «замещение меня Другим». Здесь достигается экстремальная точка всего произведения: «*под обвине-*

¹ Гипербола: «винительный падеж, не являющийся модификацией никакого именительного» (Ibid., p. 159). [По-русски здесь нет винительного падежа. – Прим. пер.].

² Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, p. 162.

нием со стороны всех ответственность за всех доходит до этого замещения. Субъект становится заложником»¹. И еще: «самость – в своей пассивности и без *archè* идентичности – попадает в заложники»². Это отличающееся особой избыточностью выражение оказывается здесь для того, чтобы предотвратить коварное возвращение самоутверждения какой-то «подпольной и замаскированной свободы», вплоть до пассивности «Я», на которое возлагается ответственность. Пароксизм гиперболы, по-моему, зависит от экстремальной – и даже скандальной – гипотезы, согласно которой Другой является здесь уже не адвокатом – как это было в «Тотальности и Бесконечном» – а оскорбителем, который, будучи обидчиком, все-таки требует прощающего жеста искупления. Несомненно, именно сюда Э. Левинас стремился привести читателя: «То, что акцент на открытости является ответственностью за другого вплоть до его замещения – *за другого*, относящееся к разоблачению, к наказанию другого превращается в *за другого*, относящееся к ответственности – такова, в сущности, идея настоящей работы»³. На самом деле, лишь здесь преодолевается бездна, разверзшаяся между инаковостью и тождественностью: «Здесь необходимо говорить об искуплении, объединяющем тождественность и инаковость»⁴.

Как ни парадоксально, именно гипербола отделения – со стороны Тождественного – как мне представляется, ведет в тупик гиперболы экстериорности со стороны другого, если только мы не пересекаем – этическое *par excellence* – движение другого к «Я» движением – как мы сказали, гносеологическим – «Я» к другому. По правде говоря то, что гипербола отделения делает немыслимым, так это различие между «Я» и мной, а также формирование понятия самости, определяемого через открытость и функцию открывания.

Но ведь тема экстериорности достигает конца пути, а именно – пробуждения ответа, ответственного за зов другого, – не иначе, как предполагая способность приема, различения и признания, которая, по-моему, принадлежит к другой философии Тождественного, нежели та, которой отвечает философия Другого. И на самом деле, если бы интериорность определялась исключительно волей к уединению и замкнутости, как бы она вообще услышала речь, которая казалась бы ей столь странной, что ее можно было бы считать почти ничем для изолированного существования? «Я» следует наделить способностью к приятию, проистекающей из рефлексивной структуры, которая лучше определяется способностью воспринимать предзаданные объективации, нежели изначальным отделением. Более

¹ *Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 142.

² *Ibid.*, p. 145.

³ *Ibid.*, p. 152.

⁴ *Ibid.*, p. 151.

того, не следует ли связать с этой способностью к приятию способность различения и признания, если учесть, что инаковость Другого невозможно резюмировать в том, что представляется всего лишь одной из фигур Другого, в фигуре наставляющего учителя – если нам придется принять во внимание фигуру оскорбителя в «Иначе, чем быть»? А что сказать о Другом, если он палач? И кто же отличит учителя от палача? А учителя [maître], зовущего ученика, от хозяина [maître], которому требуется только раб? Что же касается учителя наставляющего, то разве он не требует, чтобы его признали – в самом его превосходстве? Иначе говоря, не следует ли, чтобы голос Другого, говорящего мне: «Не убий», сделался моим – вплоть до того, что стал бы моим убеждением, тем убеждением, которое приравнивает винительный падеж в «Вот я!» к именительному падежу в: «Здесь я стою»? Наконец, чтобы опосредовать открытость Тожественного Другому и интериоризацию голоса Другого в Тожественном, не следует ли языку привести в действие ресурсы общения, а, стало быть, взаимности – как свидетельствует обмен личными местоимениями, много раз упомянутый в предыдущих исследованиях, в котором отражается более радикальный обмен, обмен вопросами и ответами, когда роли непрестанно меняются на противоположные? Словом, не следует ли диалогичности вмешаться в отношения на мнимо абсолютной дистанции между отделенным я и наставляющим Другим?¹

Наконец, как раз в теме *замещения*, где обретает кульминацию мощь гиперболы и с чрезвычайной силой выражается философия инаковости, я усматриваю своего рода переворачивание переворачивания, осуществленное в «Тотальности и Бесконечном». Возложение ответственности, услышанное в оклике Другого и истолкованное в терминах полнейшей пассивности², переворачивается в порыве самоотвержения, когда «Я» свидетельствует о себе тем же самым движением, которым оно снимает с себя полномочия. Кого, в сущности, неотступно преследует Другой? Кто заложник Другого, если не Тожественного, который теперь определяется не через отделение, а через его противоположность, Замещение?³ Я нахожу подтверждение этой интерпретации темы замещения в роли, предназначенной (впрочем,

¹ См. *Jacques F. Dialogiques II*. Paris: PUF, 1984.

² В разделе, посвященном «ответственному субъекту, который не погружается в бытие» (*Autrement qu'être...*, p. 172–178), замечаем следующее: «В ответственности Тот Же Самый, Я – это я, назначенное и окликнутое в качестве незаменимого, и тем самым выделенное как единственное в своем роде в чрезвычайной пассивности того, кто не может уклониться без нехватки» (*Ibid.*, p. 172–173).

³ Странное переворачивание, осуществленное в плане того же самого темой замещения, обретает осязание в формулировке, задержавшей наше внимание выше: «...здесь следует говорить об искуплении, объединяющем идентичность с инаковостью» (*Ibid.*, p. 151).

под контролем той же самой темы) для категории свидетельства¹. Мы прекрасно видим, кому свидетельство приносится: абсолюту, следовательно, Высоте, названной «прославлением бесконечного», и Экстериорности, лик которой подобен следу. В этом смысле «нет свидетельств (...) кроме как о бесконечном...»². Но *кто* свидетельствует, если не «Я», отныне отличающееся от меня именно в связи с идеей возложения ответственности? «“Я”» – это сам факт самовыставления в винительном падеже, который невозможно принять на себя, – там, где «я» поддерживает других, в противоположность достоверности «я», воссоединяющегося само с собой в свободе»³. Значит, свидетельство есть модус истинности этого самовыставления «Я», противоположного достоверности «я». Так ли уж отдалено это свидетельство от того, что мы постоянно именовали аттестацией? Конечно, Левинас никогда не говорит об аттестации себя, потому что тогда это выражение вызывало бы подозрение в том, что оно сводится к «достоверности я». И все-таки, окольным путем винительного падежа первое лицо затрагивается косвенно, и винительный падеж не может оставаться «невозможным» – если вспомнить процитированное выше выражение, – так как в противном случае всякого смысла лишится сама тема замещения, под эгидой которого за тему свидетельства вновь берется Э. Левинас.

Из этого сопоставления Э. Гуссерля с Э. Левинасом следует тезис, что нет никакого противоречия в том, чтобы считать диалектически взаимодополнительными движение Тожественного к Другому и движение Другого к Тожественному. Эти два движения не отменяют друг друга в той мере, в какой одно разворачивается в гносеологическом измерении смысла, а другое – в этическом измерении наказа. Возлагание ответственности, согласно второму измерению, отсылает к способности самообозначения, переносимого – согласно первому измерению – на всякое третье лицо, способное сказать «я». Не предвосхищалась ли эта *скрещенная* диалектика «“Я-сам” и другой» в анализе обещания? Если бы кто-нибудь другой не рассчитывал на меня, то был ли бы я способным держать слово, сохранять себя?

с. Совесть

Считать совесть – в смысле немецкого *Gewissen* – местом изначальной формы диалектики между самостью и инаковостью представляет собой предприятие, полное коварных засад.

¹ Я посвящаю подробный анализ категории свидетельства у Э. Левинаса, сопоставляя его с Хайдеггером и Жаном Набером, причем, это второе сопоставление является, конечно же, менее ожидаемым из двух, см.: *Ricoeur P. Emmanuel Lévinas, penseur de témoignage // Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas (collectif). Neuchâtel: La Baconnière, 1989.*

² *Lévinas E. Autrement qu'être ..., p. 186.*

³ *Ibid., p. 151.*

Первый вызов: если метафора голоса и зова как будто бы добавляет невиданное измерение, вокруг которого организованы наши исследования базовых понятий этики, то не конкретизируется ли этот избыток смысла с необходимостью в столь *подозрительных* понятиях, как «чистая» и «нечистая» совесть? Этот вызов даст удобный повод проверить тезис, согласно которому аттестация самости неотделима от проявления *подозрения*.

Второй вызов: если предполагать, что мы можем избавить совесть от ярма предрассудков, связанных с «чистой» и «нечистой» совестью, то означает ли совесть явление, отличающееся от аттестации нашей возможности-быть? При встрече с этим не моральным вариантом совести ставкой будет уточнение таких феноменов, как *наказ* или *долг*, которые как будто обозначает метафора голоса.

Третий вызов: а если наказ и долг составляют последнее прибежище совести, то является ли роль инаковости, которую здесь можно различить, иной, нежели роль инаковости другого, возможно, в тех обличьях, каким наши предыдущие исследования не сумели воздать должное? Словом, что легитимирует то, что мы предоставляем место – и место определенное – феномену совести в плоскости «великих родов», Тожественного и Другого?

Первый вызов вынуждает нас вступить в сферу проблематики совести через врата *подозрения*. Забывать об этом неуместно – в той степени, в какой феномен совести сохраняет известное родство с аттестацией, о которой выше мы говорили, что она перемешивает быть-истинным и быть-ложным. Совесть на самом деле есть *locus excel- lence*, где иллюзии о самом себе глубинно связаны с правдивостью аттестации. Подозрение относится именно к мнимому избытку смысла, который идея совести как будто бы налагает на главное понятие этики: обет благой жизни (с известными добавлениями), обязательство и убежденность. В конечном итоге, все три наших исследования, посвященных этике, проводились на основе общепринятых понятий, наиболее разительным примером которых служит Золотое Правило, и при этом не было необходимости воспринимать совесть как дополнительную инстанцию. Тем не менее, здесь существует проблема – в той мере, в какой совесть, ничего не добавляя к смысловому содержанию направляющих понятий этики, вписывает эти понятия в диалектику Тожественного и Другого, в виде специфической модальности пассивности. Метафора голоса, сразу и внутреннего, и высшего по отношению ко мне, является симптомом, или признаком, именно этой беспрецедентной пассивности.

В одном из параграфов «Бытия и времени», озаглавленном как раз *Gewissen*¹, к анализу которого мы вернемся подробнее, когда

¹ «Совесть как зов заботы». - Прим. пер.

примем во внимание только что упомянутый второй вызов, Хайдеггер превосходно описал этот момент инаковости, отличающей совесть. Однако эта инаковость, отнюдь не чуждая конституированию самости, неразрывно связана с ее проявлением в той мере, в какой под давлением совести самость становится способной выразить себя в безличности местоимения «тап». Это включение совести в противопоставление между «Я» и «тап» не исключает другого рода отношений между бытием-собой и со-бытием, в той мере, в какой, с одной стороны, «тап» уже является неподлинной модальностью со-бытия, а, с другой, это отступление к совести предоставляет другому такого *vis-a-vis*, которого он вправе ожидать, а именно – как раз «Я-сам». И все-таки, как «Я» отрывается от безличного «тап»? Здесь проявляется черта, специфицирующая феномен совести, а именно своего рода зов (*Ruf*), призыв (*Anruf*), о котором предупреждает метафора голоса. В этом внутреннем собеседовании «Я» предстает окликнутым, и в этом смысле – уникальным образом *затронутым*. В отличие от диалога души с самой собой, о котором говорит Платон, это привлеченность другим голосом дает примечательную асимметрию, которую можно назвать вертикальной, – между окликающей инстанцией и окликнутым «Я». И как раз вертикальность призыва, неотличимая от его интериорности, образует загадку феномена совести.

Как бы там ни было, подлинность этого феномена можно обрести лишь с трудом, правда, не за счет метафоричности как таковой выражения «голос совести» – мы считаем, что эта метафора не является исключительной в смысле подлинной способности к открытиям¹ – а в противовес морализаторским интерпретациям, скрывающим именно ее способность к открытиям.

Вот здесь испытание подозрением оказывается благотворным для того, чтобы вновь открыть способность метафоры голоса к открытиям. Для осуществления этого мы используем силу изобличения, раздающегося в прозвучавшем у Гегеля «нагоняе», после которого разразился ницшевский удар грома.

И действительно, язвительную критику неправильных интерпретаций совести мы можем прочесть на страницах, которые «Феноменология духа» посвящает «моральному мировоззрению»²; о том, что подлинный феномен совести не вовлекается в падение морального мировоззрения, свидетельствует продолжение главы VI, к которой относится знаменитая критика: *Gewissen* неразрывно связана с некоей расположенной выше диалектикой, где сталкиваются между собой сознание действующее и сознание судящее: «прощение», возникшее

¹ См. Ricoeur P. La Métaphore vive. Septième étude.

² См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. Г.Г. Шпета. СПб., 2006, с. 322.

благодаря взаимному признанию двух антагонистов, признающих границы своих точек зрения и отказывающихся от собственной пристрастности, характеризует подлинный феномен совести. И как раз на пути этого признания имеет место критика морального мировоззрения.

Примечательно, что эта ожесточенная критика обрушивается на «постулаты», которые построены исключительно ради потребностей дела и в которых трудно узнать не только то, что Кант называет постулатом в «Диалектике практического разума», но и еще больше – черты кантовского формализма, сведенного – как выше сделали и мы – к привлечению проверки на универсализацию. И все-таки не стоит сожалеть об искусственности гегелевского конструирования этой фигуры – об искусственности, занимающей место среди избыточностей, нарушений и разного рода гиперболических подпитываемых моральной рефлексией и, может быть, философской рефлексией вообще. Кроме того, каким бы ни было *мировоззрение*, принятое морализмом, ему присуща чрезвычайная важность. Фактически первый постулат состоит в том, что моральность, непрестанно требуя, чтобы долг был отдан, а, следовательно, стал реальным, – делает незначительной всю природу посредством осуждения желания, которое и есть природа в нас. Второй постулат: из-за невозможности узнать, как создается хоть какая-нибудь гармония между должествованием-быть и бытием, моральность до бесконечности откладывает момент удовлетворения, которого тем не менее деятель ищет в эффективности действия. Наконец, третий постулат: поскольку такое согласие между формой и содержанием на этом свете не дано, оно относится к другому сознанию, к сознанию святого законодателя, выведенного за пределы мира.

Опять-таки неважно, что в построении этих постулатов Гегель переименовал Канта или, вероятно, Фихте¹. Существенное для нас – в том, что это построение вызвало к жизни стратегию демонтажа, примененного к «двусмысленному сдвигу», искажению (*die Verstellung*), которому посвящен следующий раздел феноменологии. Фактически совесть потихоньку предается игре, когда сходит с позиции, неприемлемой для другого, чтобы попытаться ускользнуть от противоречий, маскируемых этими постулатами морального мировоззрения; в сущности, как намерение сохранит серьезность, если удовлетворение действия – обман? Как долг останется долгом-*быть*, если действительность непрерывно уклоняется от него? Как автономия останется верховным моральным принципом, если примирение с действитель-

¹ Gueroult M. Les déplacements (Verstellungen) de la conscience morale kantienne selon Hegel // Hommage à Jean Hyppolite. Paris: PUF, 1971, p. 47–80.

ностью переносится в иной мир? С «презрением» мы дадим отвод *лицемерию*, которого не удастся скрыть двусмысленным сдвигам. Но ведь вся эта критика имеет смысл лишь с точки зрения последующего момента духа, уже негативно или как бы водяными знаками присутствующего в двусмысленном сдвиге. Вот почему Гегель поместил три момента: моральное мировоззрение, двойственный сдвиг и диалектика прекрасной души и герой действия, находящих кульминацию в моменте примирения и прощения, под общим заглавием: «Дух, обладающий достоверностью себя самого. Моральность»¹. Именно этот путь критики морального мировоззрения к точке, где *Gewissen* становится равным достоверности себя самого, способствует тому, что у Гегеля мы слышим всего лишь «нагоняй» там, где впоследствии у Ницше раздается решительный удар грома².

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа, с. 321.

² Столь же ожесточенная критика судящего сознания прочитывается во второй части «Философии права», посвященной моральности (*Moralität*), подчиненной этической жизни (*Sittlichkeit*), которая находит кульминацию в теории государства. Субъективная воля, «абстрактная, ограниченная и формальная» (§ 108), является темой этой второй части, критический характер которой не следует чрезмерно акцентировать. Ибо субъективная воля также обладает своим правом, которое – как минимум – состоит в том, чтобы видеть замысел воли, признаваемый в качестве моего (§ 114). Критика совести звучит в той самой точке, где отстаивание собственного права со стороны субъективной воли автономизируется по отношению ко всякой коммунитарной цели, будь то цель семьи, гражданского общества или государства. Примечательно, что Гегель сопрягал совесть с идеей Блага в третьем разделе этой второй части. Конечно же, воля принимает в границах собственной субъективности решения, направленные к Благу, но к Благу, именно отмеченному самой субъективной перспективой, как бы просеянной через решето чувства долга (§ 133). Антиномии долга в «Феноменологии духа» изобличаются лишь формально, к чему открыто отсылает «Философия права» (§ 135). Единственным арбитром при исполнении формального и абстрактного долга тогда является совесть (§ 136), предоставленная на волю одиночества и собственного произвола. В добавлении к § 136 читаем: «Совесть есть (...) то глубокое уединение с самим собой, в каком исчезли всякая внешняя действительность, всякое ограничение» (*Principes de la philosophie du droit*, p. 173). Именно отсутствие содержания, которое дает только этическая жизнь, обрекает совесть на это одиночество и этот произвол: «Здесь, с формальной точки зрения моральности, у совести отсутствует это объективное содержание: стало быть, в самой себе она является бесконечной формальной достоверностью [*Gewißheit*] самой себя, которая как раз на этом основании в то же время представляет собой достоверность вот этого субъекта» (§ 137). В этом случае устраняется даже различие между добром и злом: «Делая пустыми все имеющие силу обусловленности и находя убежище в чистой интериорности воли, самосознание формирует возможность принять в качестве принципа как всеобщее в себе и для себя, так и произвол, или собственную особость, возвышенную над всеобщим, – и осуществить их собственной деятельностью. Во втором случае оно формирует возможность быть дурным». – Замечание: «Будучи лишь формальной субъективностью, совесть всегда находится на грани падения в зло. Моральность и зло имеют общий корень в непреложности меня самого, который есть для

Из второго рассмотрения из «К генеалогии морали», озаглавленного «Вина [*Schuld*], нечистая совесть [*schlechtes Gewissen*] и все, что сродни им»¹, я хочу сохранить один-единственный пункт: параллелизм с гегелевской критикой «двусмысленного сдвига». Конечно же, мы можем противопоставлять генеалогический характер ницшевской критики телеологическому характеру критики гегелевской². Но глубинное родство между двумя критиками подтверждается самим Ницше, когда он характеризует «нечистую» совесть как фальсифицирующую интерпретацию, а собственную концепцию «великой невинности» – как интерпретацию подлинную. Впрочем, у Ницше представляет собой проблему вот что: достигает ли отсылка к «сильной» или «слабой» Жизни, обеспечиваемая генеалогическим методом, конечного референта окончательной дешифровки и верно

себя, знает для себя, решает для себя» (§ 139). Между тем, надо отметить, что в рамках этой решительной критики особое место отведено «истинной совести» (§ 137). Однако она есть не что иное, как «этическое расположение». Наверное, здесь-то и находятся основные различия между «Философией права» и «Феноменологией духа»: в последней совесть преодолевала саму себя в религиозности прощения; в «Философии права» же совесть, оставленная без критерия, помимо собственной убежденности, погружается в политику, наделяющую ее объективными обусловленностями, которых она, по существу, лишена. Но что происходит, когда этическая жизнь извращена до основ? Не в совести ли тогда тех непротивленцев, которых перестали устрашать ложь и страх, находит убежище цельность самой этической жизни? Гегель полагал, будто время обращения к совести прошло: «Обращение внутрь себя, чтобы отыскать в себе то, что является справедливым и благим, чтобы познать его и обусловить его самим собой, предстает в истории как некая обобщенная фигура (у Сократа, у стоиков и т. д.) для эпох, когда то, что принято считать справедливостью и Благом в действительности и в нравах, не может удовлетворить более взыскательную волю (§ 138). Жестокий XX в. доказал нам, что все не так. Но это не препятствует тому, чтобы, будучи отосланным к своему единственному суждению, сознание навсегда перестало смешивать благо и зло и чтобы само это смешение оставалось судьбой сознания, предоставленного лишь самому себе: именно это необходимо по-прежнему иметь в виду в превосходном § 139 «Философии права», где Гегель дерзнул написать: «Таким образом, этот внутренний характер воли является дурным» (§ 139. Замечание).

¹ См.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. / Пер. К. А. Свасьяна. М., 1990. Т. 2, с. 439.

² Генеалогический метод, рассмотренный сам по себе, фактически можно понимать лишь через его отношения с методом философским (*Philosophenbuch*), действие которого мы видели в критике *Cogito* (см. Предисловие). Без ссылки на то, что я назвал тогда тропологической редукцией, мы рискуем свести генеалогический метод к генетическому объяснению, проведенному в духе весьма примитивного биологизма. Тогда мы забываем, что генеалогический метод работает с помощью пересечения семиологии текстового происхождения и симптоматологии медицинского происхождения. Поэтому мы можем обнаружить здесь нечто вроде изобличения метафорического переноса и метонимической инверсии, которые «*Philosophenbuch*» поместила под напоминающим Гегеля заглавием «*Verstellung*», сдвиг-сокрытие.

ли, что в интерпретации нет буквального смысла, который мы могли бы противопоставить смыслу фигуральному.

Это рассмотрение как будто бы оставляет место в некотором смысле нейтральному понятию совести сделанной в нем похвалой *обещанию*, противоядие от забвения, которое все-таки считается способностью к активному воспрепятствованию, «позитивной способностью во всей ее силе»¹.

Но это самообладание – эта «мнемотехника»! – имеет за собой долгую историю мучений и пыток, которую оно разделяет с аскетизмом, сопрягаемым в третьем рассмотрении с нерадивостью священника². И если моральное сознание как таковое призывает к бдительности, то вот нечистая совесть требует полного демонтажа, который начинается с чрезвычайно наполненных смыслом синонимов, прежде всего, в немецком языке, таких, как *Schuld* – что приблизительно переводится как «вина», *Schulden* – как «задолженность», *Vergeltung* – как «отмщение». Итак, в одном смысле прозрачный мир кредитора и должника, в другом – мрачный мир гнева и мести. Ибо самый архаичный способ взыскать долг – применить насилие к должнику: «Компенсация [*Ausgleich*], таким образом, состоит в ордере и праве на жестокость»³. «Никакого празднества без жестокости нет – так учит древнейшая, продолжительнейшая история человека, – и даже в наказании так много *праздничного!*»⁴. Стоит ли поддаваться авторитарному тону Ницше, провозглашающему, будто он открыл «изначальные корни», «рассадник мира моральных понятий»⁵? Что же это за *Vorzeit*, эти странные древние времена, о которых сказано, что «они, впрочем, существуют с начала времен, или что они всегда возможны вновь»⁶? Странная, если можно так выразиться, пролептическая археология, где праистория и будущее меняются местами! И нужно ли принимать за чистую монету похвалу страданию, которая наполняется смыслом благодаря жестокости дрессировки⁷? Представляется

¹ «Выдрессировать животное, *смеющееся обещать*, – не есть ли это как раз та парадоксальная задача, которую поставила себе природа относительно человека?» (Ницше Ф. Соч. Т. 2, с. 439). Тем не менее, одна тревожная нотка омрачает эту похвалу: это ответственное животное является также животным предвидимым, а стало быть, *исчислимым* (Там же, с. 440). Такова цена свободной воли, воли «автономного» и «сверхморального индивида», потому что «автономное» и «моральное» исключают друг друга (Там же, с. 443).

² «Но каким же образом явилась в мир та другая [*diese andre*] “мрачная затея”, сознание вины, вся совокупность “нечистой совести”?» (Ницше Ф. Соч. Т. 2, с. 443).

³ Ницше Ф. Соч. Т. 2, с. 445.

⁴ Там же, с. 447.

⁵ Там же, с. 445.

⁶ Там же, с. 449.

⁷ «Оправданно всякое зло, видом которого наслаждается некий бог» (Там же, с. 448).

важным, что дрессировка ответственного животного уже не вверяется «свободной воле» и «абсолютной спонтанности человека в добре и зле»¹ – в этом «столь отважном, столь роковом изобретении философов»². Здесь антикартезианское и антикантианское острие всей этой тирады, смешивающей мрачную сложность наказания с видимой простотой отношения кредитора к должнику³. Во всем этом идет в счет именно полемическая заостренность, всевозможные переворачивания, осуществленные генеалогическим методом, имеющим целью разрушить телеологию оружием археологии. Найти истоки означает упразднить цель и ее признаваемую рациональность. У наказания нет вразумительной цели, но есть лишь сумрачные истоки.

Западня, которую расставляет здесь ницшевский текст, состоит в новом догматизме, в догматизме воли к власти, упомянутой в § 12⁴. Тем не менее, мы не можем пренебрегать наблюдением, сопровождающим как бы мимоходом упоминание воли к власти, а именно, что текучесть истоков, противопоставленная мнимой неподвижности цели, конца, служит возникновению «новой интерпретации» (*ein Neu-interpretieren*) «приспособления» (*ein Zurechtmachen*)⁵, которое, в свою очередь, свидетельствует о том, до какой степени чрезмерными были значения, запоздало приписываемые наказанию⁶. Ницше даже позволяет себе роскошь привести дюжину способов, какими может быть истолковано (*gedeutet*) и приспособлено, исправлено (*zurechtgemacht*) наказание для совершенно несхожих целей. Однако что касается этой «перегруженности» (*überladen*)⁷ всякого рода выгодами – подлинной сверхдетерминации во фрейдистском смысле термина, – то не оборачивается ли она против биологизирующего догматизма,

¹ Ницше Ф. Соч. Т. 2, с. 449.

² Там же.

³ Наиболее позитивное послание Ницше в этом вопросе – апология активных эффектов в противовес эффектам реактивным, таким, как злопамятство, с которыми остается породненным смысл справедливости, коль скоро мы связываем его, скорее, с сетованиями жертв, нежели с торжествующим возгласом победителя. Чистая совесть есть совесть агрессивного законника; нечистая совесть – совесть истца, вынужденного недооценивать сильную волю, нацеленную на могущество. Такова путеводная нить интерпретации философии Ницше Ж. Делёзом.

⁴ Ницше Ф. Соч. Т. 2, с. 455.

⁵ Там же, с. 457.

⁶ Я охотно привожу замечание, поставленное у Ницше в скобки: «Нынче невозможно со всей определенностью сказать, почему, собственно, наказывают: все понятия, в которых семиотически резюмируется процесс как таковой, ускользают от дефиниции; дефиниции подлежит только то, что лишено истории» (Ницше Ф. Соч. Т. 2, с. 457).

⁷ Ницше Ф. Соч. Т. 2, с. 458.

который Ницше навязывает читателю в §§ 16–25 этого второго рассмотрения «Генеалогии морали»¹?

В рамках данного исследования я не буду высказываться о смысле и шансах *второй невинности*, провозглашенной под конец рассмотрения: к ней, в конечном счете, приходят все произведения Ницше. Здесь для меня важна лишь сила подозрительного оклика, подразумеваемого у Гегеля и явно выраженного у Ницше – совесть будто бы равнозначна «нечистой совести». Чтобы нарушить это уравнение, наихудшим решением было бы назвать нечистую совесть чистой. Это переворачивание про на contra остается в плену все той же порочной проблематики, проблематики обоснования, когда суждение о недостойности всего лишь уступает место самообоснованию, прославлению себя.

Чтобы выйти из этого порочного круга «чистой» и «нечистой» совести, заманчивым было бы связать феномен совести – без дополнительной квалификации морального характера – с центральным феноменом *аттестации*, другой гранью которого является именно подозрение. Вопрос тогда заключается в следующем: посредством какой, до сих пор не отмеченной черты аттестация самости, от которой мы отправлялись, вносит невиданный вклад в диалектику Тождественного и Другого? Именно здесь наше исследование сталкивается с вышеупомянутым вторым вызовом, к которому можно приклеить ярлык «деморализации» совести.

Этот отрыв совести от ложной альтернативы «чистой» и «нечистой» совести находит у Хайдеггера, в главе «Совесть» (*Gewissen*) второй части «Бытия и времени» наиболее радикальную формулировку, подытоженную в следующей фразе: «Аттестацию подлинной возможности-быть дает совесть»². Мы тем более внимательны к анализу Хайдеггера, что именно ему обязаны ориентацией всей этой дискуссии, начавшейся с метафоры голоса. Эта возможность-быть, которую аттестует совесть, поначалу не отмечена никакой компетенцией для различения между добром и злом. Можно сказать, что совесть на свой лад находится «по ту сторону добра и зла»; здесь мы

¹ «Вражда, жестокость, радость преследования, нападения, перемены, разрушения – все это повернутое на обладателя самих инстинктов: *таково* происхождение «нечистой совести» (Ницше Ф. Соч. Т. 2, с. 461). «Но с этого и началось величайшее и тревожнейшее заболевание, от которого человечество не оправилось и по сей день, страдание человека *человеком, самим собою*» (Там же, с. 462). Таким образом, авторитарный тон откровения на этих последних страницах непрестанно чередуется с гипотетическим методом авантюрной археологии – если ничего не говорить о той разновидности эсхатологии, которой оборачивается эта археология: «...словно бы человек был не целью, но лишь путем, инцидентом, мостом, великим обещанием...» (Там же, с. 462), и еще раз: «Нечистая совесть – болезнь, это не подлежит сомнению, но болезнь в том же смысле, в каком болезнью является беременность» (Там же, с. 464).

² Хайдеггер М. Бытие и время, с. 334.

неожиданно замечаем последствия борьбы с мыслью как ценностью для неокантианцев, а кроме того, с мыслью как ценностью у Макса Шелера в «Материальной [не формальной] этике ценностей». Все происходит так, как если бы – подчеркивая *Sein* в *Dasein* – мы воздержались от признания какой бы то ни было изначально этической силы в зове, в призывании [advocation] (согласно переводу *Anruf*¹а, предложенному Э. Мартино). В действительности, из того, что мы считаем содержанием или истоком зова, нет ничего, что не было уже названо возможностью-быть; совесть ничего не говорит: ни шума, ни послания, но безмолвный зов. Что же касается призывающего, то это не что иное, как само *Dasein*: «Присутствие зовет в совести само себя»¹. Несомненно, тут наиболее поразительный момент анализа: именно в полной имманентности *Dasein* самому себе Хайдеггер признает известное измерение превосходства: «Зов ведь как раз не бывает, причем никогда, ни запланирован, ни подготовлен, ни намеренно исполнен нами самими... Зов идет *от* меня и все же *сверх* меня [*aus mir und doch über mich*]»².

Если ограничиться этими формулировками, то непонятно, что анализ совести добавляет к анализу возможности-быть, если не печать изначальности и подлинности, которую совесть накладывает на аттестацию. Новизна состоит в разъяснении черты чуже-странности [étrang(èr)eté] (я заимствую написание у Э. Мартино), посредством которой совесть вписывается в диалектику Тождественного и Другого. Происходит тонкое сближение между чуже-странностью голоса и падшим (или выпавшим на долю?) уделом бытия-брошенным. В действительности, *Dasein* брошено именно в существование. Признание пассивности, не-господства, претерпевания, связанных с зовом-к-бытию, ориентируется на раздумья о небытийности, то есть о радикальном не-выборе, поражающем бытие-в-мире, рассмотренное под углом своей абсолютной фактичности³.

¹Хайдеггер М. Бытие и время, с. 275.

² См.: Хайдеггер М. Бытие и время, с. 275. Дело не в том, что ссылка на другого совершенно не срабатывает; дело в том, что другой имеется в виду лишь в связи с безличным местоимением и в неподлинном плане озабоченности: «Настигнута зовом человеко-самость [das Man-Selbst] озаботившегося события с другими» (Там же, с. 402). Господствующим остается отрыв «Я» от безличного местоимения: «Совесть вызывает самость присутствия из потерянности в людях» (Там же, с. 274). Рассматривая третий вызов, мы вернемся к этому отсутствию в «Бытии и времени» выкладок, посвященных подлинным формам со-бытия, к которым можно было бы применить подход, отличающийся от инаковости совести.

³ «Что людям, потерянным в озаботившем, многосложном “мире”, может быть чужее самости, уединенной в не-по-себе на себе, брошенной в ничто?» (Хайдеггер М. Бытие и время, с. 277). Вот почему зовущим теперь является не кто-то – ведь зов доходит от самой чуже-странности удела брошенности и падшести: «Зов из не-по-себе» (Там же, с. 280), то есть из «брошенного одиночества» (Там же, с. 280).

Запоздалое введение понятия *Schuld* – «долга», согласно переводу Мартино¹, – отнюдь не восстанавливает у этой чуже-странности какую бы то ни было этическую коннотацию. В *Schuldigsein* сильный акцент делается на *Sein*: «“Виновен” всплывает предикат к “я есмь”»². Этим настойчивым подчеркиванием онтологии долга Хайдеггер отходит от того, что здравый смысл связывает как раз с идеей долга, а именно – от того, что долг с кем-либо соотносится – что должник несет ответственность как должник – наконец, что бытие одного человека с другим является публичным. Как раз это Хайдеггер намеревается свести к подходящим меркам. Онтология бодрствует у порога этики. Хайдеггер отчеканивает свое требование: сначала принципиально спросить «о виновном-*бытии* присутствия»³; следовательно, прежде всего, о модусе бытия. Тем самым выводятся из игры вульгарные моменты долга и задолженности, соотносимые с «отягощением себя виной»⁴. Следовательно, не бытие в долгу возникает от задолженности (*Verschuldung*) – а наоборот. Если здесь что-то не срабатывает, то дело не в зле – не в войне, как сказал бы Левинас, – это онтологическая черта, предпосланная всякой этике: «*Бытие-основанием некой ничтожности*» (*Grundsein einer Nichtigkeit*)⁵. Примат этики отброшен как нельзя яснее: «Через мораль исходное бытие-виновным определить нельзя, потому что она его для себя самой уже предполагает»⁶. К сожалению, Хайдеггер не показывает, как можно пройти по пути, ведущему обратно: от онтологии к этике. Тем не менее, именно это он как будто бы обещает в § 59, где вступает в спор с «расхожим толкованием совести». В этом смысле аттестация порождает определенную критериологию, по крайней мере, на условиях критики здравого смысла. В результате получается критика понятий «чистой» и «нечистой» совести в терминах, похожих на те, что употребили мы. В первую очередь, в «расхожести» обвиняется понятие «нечистой» совести: по сути дела, оно возникает слишком поздно, задним числом (оно является реактивным – сказал бы Ницше); стало быть, ему недостает про-спективного характера, неотъемлемо присущего озабоченности. Следовательно, из угрызений совести [*re-mords*], из раскаяния [*re-pentir*]⁷ ничего извлечь невозможно. Что же касается «чистой» совести, то она оказывается отброшенной

¹ У В. В. Бибихина – «вина». – *Прим. пер.*

² Хайдеггер М. Бытие и время, с. 281.

³ Там же, с. 283.

⁴ Там же.

⁵ Там же, с. 283. И еще раз: «...присутствие как таковое виновно, коль скоро формальное экзистенциальное определение вины как бытия-основанием ничтожности право» (Хайдеггер М. Бытие и время, с. 285).

⁶ Там же, с. 286.

⁷ Префикс *re-* в обоих словах указывает на «реактивность» чувства. – *Прим. пер.*

как фарисейская: ибо кто может сказать «я благ»? Хайдеггер даже не стремится говорить о совести как об увещевании, о предувещевании – используя тот любопытный аргумент, что совесть тогда вновь попадает в плен к «понятливости людей»¹. Во всем этом критику Хайдеггером здравого смысла следует явным образом сопоставить с «Генеалогией морали» Ницше. Тем самым скопом отбрасываются и деонтологическая точка зрения Канта, и шелеровская теория ценностей, и, тем же самым движением, критическая функция совести. Все это остается в рамках критического измерения озабоченности, которому недостает центрального феномена, зова наиболее подходящих возможностей. В этом аттестация хотя и представляет собой разновидность понимания, но не сводится к знанию чего-либо. Смысл аттестации теперь запечатлен так: «взывающий вызов к бытию-виновным»².

Правда, последние слова сказаны не о совести. Утверждаемая связь между аттестацией и *решимостью* как будто вводит понятие совести в поле этики. В этом отношении мы познаём связь между решимостью и бытием-к-смерти (или бытием-в-сторону-смерти). Что привносит решимость как таковая, так это, по существу, цель бытия-всего, запечатленного в бытии-к-смерти. Переход от одного понятия к другому происходит через выражение: «воля-иметь-совесть»³. Отсюда последняя формулировка: «*молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на самое свое бытие-виновным* – мы называем *решимостью*»⁴. Отметим, до какой степени Хайдеггер остерегается здесь лексикона действия, которое может показаться ему противопоставлением либо претерпеванию, в равной степени отвергаемому брошенностью, либо теоретизированию, которое разбило бы тотальное единство *Dasein* на «отчетливо выделенные разновидности поведения». Зато совесть-аттестация вписывается в проблематику *истины* как открытости и разоблачения: «отныне с решимостью достигнута исходнейшая, ибо *собственная истина присутствия*»⁵. Но, будучи отрезанной от поисков другого и от всякой собственно моральной обусловленности, решимость остается ровно столь же необусловленной, как и зов, на который она как будто бы отвечает. Возвращается формулировка: «допущение-вызывать-себя из потерянности в людях»⁶. Что же касается ориентации в действии, то фундаментальная онтология остерегается всякой пропозиции:

¹ Хайдеггер М. Бытие и время, с. 292.

² Там же, с. 295.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 296–297.

⁵ Там же.

⁶ Там же, с. 299.

«В решимости дело для присутствия идет о его сáмой своей возможности быть, которая как брошенная может бросать себя только на определенные фактические возможности»¹. Все происходит так, как если бы философ отсылал читателя к моральному ситуационизму, предназначенному для того, чтобы заполнить безмолвие необусловленного зова².

Этой де-морализации совести я хотел бы противопоставить концепцию, тесно связывающую феномен *наказа* с феноменом *аттестации*. Бытие согласно наказу тогда составило бы момент инаковости, присущей феномену совести, сообразно метафоре голоса. Слушать голос совести означало бы получать наставление от Другого. Тем самым мы воздали бы по праву понятию *долга*, слишком наскоро онтологизированному Хайдеггером за счет этического измерения задолженности. Но как не попасть в западню «чистой» и «нечистой» совести, от чего нас предостерегали Гегель, Ницше и Хайдеггер, каждый на свой лад? Сделанное выше замечание по поводу метафоры *суда* выводит нас на правильный путь. Не потому ли, что стадия моральности была отделена от триады «этика-моральность-убеждение», а затем гипостазирована в пользу этого отделения, феномен совести оказался соотносительно с этим обеднен, а способствующая открытиям метафора голоса – затемнена из-за этого приглушения момента суда? В действительности, всю упомянутую триаду, место которой указано в трех наших предшествующих исследованиях, можно здесь переинтерпретировать в терминах инаковости. Я призван к благой жизни с другими и для других в справедливых институтах: таков первый наказ. Но, согласно одной из вышеупомянутых мыслей, заимствованных у Ф. Розенцвейга («Звезда спасения». Книга вторая), это форма заповеди еще не является законом: эта заповедь, если ее можно уже так называть, слышится в звучании «Песни Песней», в мольбе, с которой любящий обращается к возлюбленной: «О ты, люби меня!» Но потому, что насилие пятнает все отношения взаимодействия, превращая их во «власть-над», осуществляемую агентом действия по отношению к тому, кто его претерпевает, заповедь становится законом, а закон – запретом: «Не убий». Именно так происходит своего

¹ Хайдеггер М. Бытие и время, с. 299.

² Именно на это как будто бы намекает следующий текст и примечание о Карле Ясперсе, к которым здесь производится отсылка: «Представить фактические экзистентные возможности в их главных чертах и взаимосвязях и интерпретировать их экзистенциальные структуры входит в круг задач тематической экзистенциальной антропологии» (Хайдеггер М. Бытие и время, с. 301). А вот примечание: «В направлении этой проблематики впервые К. Ясперс отчетливо осмыслил и специально проработал задачу учения о мировоззрении. Ср. его Психологию мировоззрений, 3-е изд., 1925» (Хайдеггер М. Бытие и время, с. 301).

рода короткое замыкание между совестью и обязанностью – чтобы не говорить «между совестью и запретом» – в результате чего получается сведение голоса совести к приговору суда. В таком случае не следует прекращать подниматься по склону, ведущему от этого наказа-запрета к наказу благой жизни. Но это не все: следует не останавливаться на пути от этики к императиву-запрету, а проходить по нему до требуемого ситуацией морального выбора. Тогда наказ соединяется с моментом *убежденности*¹, которое, как мы видели, Гегель отнес в сферу субъективной морали. Это нельзя назвать неверным, если мы обратим внимание на то, что мы принимаем решения всегда в одиночестве, в том, что мы называли трагизмом действия. Совесть тем самым приравнивается к убежденности, и со стороны пассивности говорит: «Я здесь стою! *Я не могу иначе!*» Но если мы пожелаем проследить нашу аргументацию, касающуюся этики ситуативного решения, то момент убежденности нельзя заменить испытанием правилом; он приходит по завершении конфликта, который является конфликтом долгов. Кроме того, момент убежденности, на мой взгляд, знаменует собой обращение к еще неисследованным ресурсам этики, не выходя за рамки морали, а проходя сквозь нее. Вот почему мы полагали, что можем сослаться на наиболее характерные черты Аристотелева *phronèsis* 'а, чтобы выделить связи, сопрягающие убежденность с этическим основанием, проходя сквозь слой императивов. Как тогда не вспомнить переданное Гадамером восклицание Хайдеггера, которое относится к тем годам, когда последний комментировал этику Аристотеля: «Но ведь *phronèsis* – это *Gewissen*!»². И все-таки если мы держим в памяти определение *phronèsis* 'а, включающее в себя правоту правила при выборе со стороны *phronimos* 'а, то уже не сможем сказать – вслед за Хайдеггером из «Бытия и Времени», – что этот голос не говорит ничего и ограничивается отсылкой *Dasein* к его наиболее подлинной способности-бытия. Совесть как аттестация-наказ означает, что эти «наиболее подлинные возможности» *Dasein* изначально структурированы оптативом³ благой жизни, который – на вторичном основании – управляет оптативом уважения и соединяется с ситуационным моральным суждением. Если дела обстоят так, то пассивность бытия, основанного на наказе, состоит в ситуации выслушивания, в которую этический субъект оказывается помещенным по отношению к голосу, обращающемуся к нему во втором лице. Быть окликнутым во втором лице, в самой сердцевине оптатива благой

¹ Надо ли напоминать, что по-немецки «убеждение» будет *Überzeugung*, а этот термин относится к тому же семейству, что и свидетель (*Zeuge*), и аттестация (*Bezeugung*)?

² См. выше, раздел «Самость и онтология».

³ *Лат.* желательное наклонение. – *Прим. пер.*

жизни, затем – в запрете убивать, а затем – в поисках выбора, подходящего к ситуации, означает признавать, что ты движим наказом *благой жизни с другими и для других в справедливых институтах, а также оценивать себя как носителя этого зарока*. В таком случае инаковость Другого представляет собой – в плоскости диалектики «больших родов» – соответствие этой специфической пассивности бытия согласно наказу.

А теперь – что еще сказать об инаковости этого Другого? Именно здесь мы столкнулись с третьим вызовом, сформулированным в начале этого размышления: разве этот Другой так или иначе не является просто другим? Если Хайдеггер снижает инаковость призыва к чуже-странности и к ничтожности брошенности выпавшего или павшего бытия, и, в конечном счете, сводит инаковость этой совести к всеохватности бытия-в-мире, которое мы выше центрировали вокруг плоти, то возникает сильное искушение противопоставить инаковость наказа инаковости другого.

Гегель так или иначе наводит на мысль о том, что совесть есть голос Другого в смысле другого – раз судьба совести связана с примирением между *двумя* фигурами духа: судящей совестью и действующим сознанием. Тем самым феноменология раздвоенности сознания пронизывает всю «Феноменологию духа», начиная с момента желания другого, проходя через диалектику господина и раба и заканчивая двойной фигурой прекрасной души и героя действия. Но важно, что окончательное примирение оставляет нас в замешательстве в том, что касается идентичности этого другого в «отрешении от себя (...), выраженном в созерцании себя в другом»¹. Разве прощение уже не отмечает собой вступления в сферу религии? Гегель оставляет своего читателя в неопределенном состоянии, написав: «Слово примирения есть *налично суций* дух, созерцающий чистое знание себя самого как *всеобщей* сущности в противоположном себе, в чистом знании себя как абсолютно внутри себя сущей единичности, – взаимное признание, которое есть *абсолютный дух*»². Гегель, этот философ духа, оставляет нас здесь в нерешительности на полпути между антропологическим и теологическим прочтениями.

Эта последняя двойственность, касающаяся статуса Другого в феномене совести, может быть, есть то, что требует быть сохраненным в последней инстанции. Во фрейдовской *метапсихологии* она

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа», с. 360.

² Там же. И еще: «Примирающее “да”, в котором оба “я” покидают свое противоположное *наличное бытие*, есть *наличное бытие* расширившегося до двойственности “я”, которое в ней остается равным себе и в своем полном отрешении и в противоположном себе обладает достоверностью себя самого; это – являющийся Бог среди тех, кто знает себя как чистое знание» (Там же).

разбирается в отчетливо и однозначно антропологическом смысле: моральное сознание – другое имя для Сверх-Я, сводящегося к идентификациям (выпавшим в осадок, забытым, но по большей части вытесненным) с образами родителей и предков. Психопсихический анализ вбирает в себя, хотя и в плане научности, немало народных верований, согласно которым голос предков продолжает звучать среди живых и тем самым обеспечивает не только передачу мудрости, но и ее глубинную рецепцию на каждом этапе. Такое измерение, которое можно назвать *поколенческим*, представляет собой неоспоримую составную часть феномена наказа, и еще больше – феномена долга¹.

На это *генетическое* – легитимное в своем роде – объяснение можно возразить, что оно не исчерпывает феномена наказа и еще в большей степени – феномена долга. Если бы, с одной стороны, «Я» не было изначально сформировано как структура для приема отложений Сверх-Я, то интериоризация голосов предков была бы немыслимой, и Я, как основная инстанция, не могло бы осуществлять даже функцию посредника, или, точнее говоря, функцию сводника между тремя хозяевами, спорящими между собой за его подчинение: Оно, Сверх-Я и внешней действительностью²; возможность бытия-затронутым в модусе наказа вполне могла бы составить условие возможности эмпирического феномена идентификации, далеко не обладающего прозрачностью, какую с чрезмерной легкостью ему приписывают. С другой стороны, поколенческая модель совести скрывает еще одну загадку, гораздо меньше поддающуюся расшифровке: образ предка, помимо образов хорошо и плохо знакомых родственников, начинает бесконечное движение, когда Другой постепенно – из поколения в поколение! – утрачивает поначалу предполагавшуюся известность. Предок исключается из режима репрезентации, как подтверждает его охваченность мифом и культом³. Единственная в своем роде *pietas*⁴ объединяет тем самым живых и мертвых. Эта *pietas* отражает круг, в котором мы, в конечном итоге, вращаемся: откуда предок черпает авторитет своего голоса, если не из предположительно привилегированной связи с Законом, подобно ему существующим с незапамятных времен? Тем самым наказ предшествует сам себе – благодаря «посредничеству» предка, этой поколенческой фигуры Другого.

¹ Позволю себе отослать читателя к страницам «Времени и рассказа», посвященным категории долга как структуры историчности (Temps et Récit. III, p. 204, 227–228, 275–279).

² Фрейд З. Я и Оно // Фрейд З. Я и Оно / Пер. Л. Голлербах. Тбилиси, 1991. Т. 1, с. 353–391.

³ Wahl F. Les ancêtres, ça ne se représente pas // L'Interdit de la représentation. Colloque de Montpellier 1981. Paris: Éd. du Seuil, 1984, p. 31–62.

⁴ Лат. благочестие. Прим. пер.

Только что сказанное о фрейдовском Сверх-Я как о слове предков, звучащем у меня в голове, образует хорошее предисловие к замечаниям, какими я собираюсь закончить это размышление, посвященное инаковости совести. Я буду говорить о, как мне кажется, явствующем из совокупности произведений Эмманюэля Левинаса, сведении инаковости совести к инаковости другого. Характерной для философии М. Хайдеггера редукции бытия, находящегося в долгу перед чуже-странностью, связанной с фактичностью бытия-в-мире, Э. Левинас противопоставляет симметричную редукцию инаковости совести к экстерииорности другого, явленной в его лице. В этом смысле у Э. Левинаса нет иной модальности инаковости, кроме *этой* экстерииорности. Моделью всякой инаковости является другой. Альтернативе: либо чуже-странность по Хайдеггеру, либо экстерииорность по Э. Левинасу, я буду с упорством противопоставлять оригинальный и изначальный характер того, что, как мне представляется, образует третью модальность инаковости, а именно, *основанное на наказе бытие как структуру самости*.

Чтобы обосновать несводимый характер этой третьей модальности инаковости, я, учитывая различия между контекстами, повторю возражения, только что противопоставленные мной тому генетическому объяснению, которое Фрейд дает от имени инстанции Сверх-Я. С одной стороны, если наказ другого не сочетается с аттестацией «Я», то он утрачивает характер наказа – из-за отсутствия существования такого основанного на наказе бытия, которое встречается с «Я» в качестве отвечающего. Если мы исключаем это измерение самовоздействия, то в предельном случае метакатегория совести оказывается излишней; для выполнения задачи достаточно категории другого. М. Хайдеггеру я возразил, что аттестация изначально является наказом, в противном случае она утратит всякое этическое и моральное значение; Э. Левинасу возражу, что наказ изначально представляет собой аттестацию, в противном случае он не будет воспринят, а «Я» не получит воздействия в модусе основанного на наказе бытия. Глубинное единство самоаттестации и наказа, пришедшего от другого, обосновывает то, чтобы во всей несводимой специфичности была признана модальность *инаковости*, которая в плане «больших родов» соответствует *пассивности* сознания в феноменологическом плане.

¹ В этом отношении дистанция не столь велика, как может показаться, между темой прощения в конце главы «Geist» («Дух») из «Феноменологии духа» и темой замещения из книги «Иначе, чем быть», за тем, по правде говоря, значительным исключением, что у Гегеля побеждает взаимность, тогда как у Левинаса верх берет асимметрия во благо другого.

С другой стороны, разделяя убеждение Э. Левинаса, что другой есть обязательный путь наказа¹, я позволю себе подчеркнуть -- наверное, больше, чем он этого хотел, -- необходимость поддерживать двойственность в чисто философском плане статуса Другого, особенно -- если инаковость совести следует считать несводимой к инаковости другого. Разумеется, Э. Левинас не преминул сказать, что лицо представляет собой *след* Другого. Категория следа тем самым как будто бы исправляет, а также дополняет категорию *эпифании*. Возможно, философ, будучи философом, должен признать, что он не *знает* и не *может* сказать, является ли этот Другой, исток наказа, другим, лицо которого я могу себе представить или который не может представить себе моего лица, -- или же моими предками, которые совершенно непредставимы, настолько мой долг перед ними способствует формированию меня самого, -- или же это Бог -- Бог живой, Бог отсутствующий -- или некое пустое место. На этой апории Другого философский дискурс останавливается.

*
* *

Да позволят мне сделать заключение в тоне сократической иронии. Следует ли оставлять в таком состоянии разрозненности три великих разновидностей опыта *пассивности*: опыт собственного тела, опыт другого и опыт модальности, которые вводят три модальности *инаковости* в плане «великих родов»? Эта разрозненность, на мой взгляд, полностью соответствует самой идее инаковости. Только дискурс иной, нежели он сам, скажу я, совершая плагиат из «Пармениды» и не углубляясь дальше в дебри умозрения, соответствует метакатегории инаковости, в противном случае инаковость упразднит сама себя, став тем же самым, что и она сама...

Указатель имен

- Августин А. 107, 114, 258
Ален 150
Анри (Henry) М. 374, 376, 382
Апель (Apel) К.-О. 261, 329, 331, 332
Арендт Х. 80, 232–235, 301, 366, 381
Аристотель 34, 36, 37, 92, 94, 95, 114–121, 123, 125, 126, 128, 129, 138, 150–152, 173–176, 181, 185, 186, 191, 192, 194, 197, 199, 206–214, 218–226, 228–230, 234, 236–238, 240, 241, 243–245, 247, 252, 255, 259, 272, 276, 285, 286, 295, 297, 302, 304, 305, 307, 308, 320, 321, 340, 343, 348, 350, 351, 353–361, 363–368, 370, 383, 385, 386, 409
Арон (Aron) Р. 101, 135

Батлер (Butler) Дж. 157
Бенвенист Э. 63, 67, 69
Беньямин В. 174, 197, 198
Бергсон А. 44
Берлин (Berlin) И. 305
Бернанос Ж. 41
Бошан (Beauchamp) П. 41
Браг (Brague) Р. 224, 225, 358, 359, 363, 366, 367
Бремон (Bremond) К. 177, 178
Бродель Ф. 153
Бьянко (Bianco) 14

Валь (Wahl) Ф. 13, 14
Вебер М. 101, 135, 189, 232, 239, 302
Везен (Vezin) Ф. 154, 361
Вейль (Weil) Э. 244, 261, 297, 300
Вернан (Vernant) Ж.-П. 286
Витгенштейн Л. 66, 72, 75, 87, 90, 332, 353, 379
Вольпи (Volpi) Ф. 364, 365
Вригт (Wright) Х. фон 138, 139, 187, 375
Вуалькен (Voilquin) 118

Гадамер Г.Г. 191–192, 213, 337, 364, 409
Галилей Г. 101
Гевирт (Gewirth) А. 243
Гегель Г.Г. 18, 114, 127, 190, 224, 283–285, 287, 288, 291–293, 297–301, 304, 312, 336, 337, 347, 398–401, 404, 408–410, 412
Гераклит 149
Гердер (Herder) И.Г. 27
Геру (Gueroult) М. 23
Гийом (Guillaume) Г. 15
Гоббс Т. 273, 304
Гомер 219
Готье (Gauthier) 115, 118, 119, 222, 308
Грайс (Grice) Х.П. 64
Гранже (Granger) Г.Г. 67, 68, 70, 72
Греймас (Greimas) А. Ж. 178, 179
Грейш (Greisch) Ж. 14, 43
Гуайяр-Фабр (Goyard-Fabre) С. 245
Гуссерль Э. 19, 26, 69, 70–72, 76, 90, 150, 183, 220, 353, 361, 363, 376, 377, 379, 380, 382, 385–392, 396

Данто (Danto) А. 83, 131, 133, 141, 144, 186, 375
Дворкин (Dworkin) Р. 326, 336
Декарт Р. 19, 20, 22–27, 29, 31, 38, 40, 114, 123, 229, 350, 351, 370, 375, 386
Делёз (Deleuze) Ж. 403
Дильтей В. 144, 173, 191
Донаган (Donagan) А. 326–328, 343, 344
Достоевский Ф.М. 181
Дэвидсон (Davidson) Д. 72, 90, 97–101, 103–110, 112, 130, 162, 174, 351, 352, 373
Дюпюи (Dupuy) Ж.-П. 272, 278
Дюран (Durand) Г. 72
Дюркгейм Э. 239

- Жан-Поль** 27
Жирар (Girard) Р. 272
Жолиф (Jolif) 115, 118, 119, 222, 308

Зак (Zac) С. 368

Йонас (Jonas) Х. 320, 345

Кальво (Calvo) Ф. 358
Кант И. 19, 26, 49, 73, 114, 129-133, 135-137, 140, 146-148, 150, 153, 155, 158, 160, 206, 229, 240, 244-259, 261-265, 267, 268, 271, 273, 274, 280-282, 285, 299, 300, 304, 308 313, 315, 316, 319, 322-328, 331, 332, 336, 357, 362, 392, 399, 407
Карнуа (Carnois) Б. 309
Касториадис (Castoriadis) К. 297
Кемп (Kemp) П. 316, 320
Кенни (Kenny) А. 109
Кермоуд (Kermode) Ф. 177, 182, 195, 197
Керни (Kearney) Р. 14
Козеллек (Koselleck) Р. 196, 337
Коке (Coquet) Ж. 201
Колберг (Kolhberg) Л. 332, 336
Коллингвуд (Collingwood) Р. Дж. 128
Кольридж (Coleridge) С.Т. 193
Кондильяк (Condillac) Э.Б. де 375
Констан (Constant) Б. 311
Кохут (Kohut) Х. 387
Ксенофан 225
Куайн ((Quine) У. ван О. 46, 110

Лаланд (Lalande) А. 342
Леви (Levi) Э.Х. 326
Левинас (Levinas) Э. 39, 203, 220, 224, 226, 228, 241, 263, 385, 386, 390 392, 394, 396, 406, 412, 413
Леви-Стросс К. 201
Лейрис (Leiris) М. 182
Лейбниц 45, 350
Лефор (Lefort) К. 297, 306, 334
Локк Дж. 155-158, 160, 161, 166, 175 304

Мазон (Mazon) 289
Макиавелли Н. 234, 304

Макинтайр (MacIntyre) А. 191 195, 199, 212-214, 329
Мальбранш Н. 26
Ман (Man) П. де 29
Манн (Mann) Т. 195
Маркс К. 304
Марсель Г. 203, 314, 374
Мартино (Martineau) Э. 153, 154, 361, 381, 382, 405, 406
Мен де Биран Н. 155, 374-376, 378, 381
Мерло-Понти М. 217, 374
Милль (Mill) Дж. Ст. 272, 304
Минк (Mink) Л. О. 193
Музиль Р. 182, 201

Набер (Nabert) Ж. 203, 257, 258, 340, 396
Ницше Ф. 27-32, 38, 40, 159, 183, 337, 400-404, 406-408
Нуссбаум (Nussbaum) М. 215, 229, 287, 288-290

Остин (Austin) Дж. 62, 63, 109, 352

Парменид 356, 359
Парьенте (Pariente) Ж.-К. 46-48
Парфит (Parfit) Д. 72, 161-171, 173, 174, 180, 183-185, 202, 203 351, 352, 373
Паскаль Б. 42
Пелагий 258
Перельман (Perelman) Х. 268
Перикл 233, 240, 302
Пети (Petit) Ж.-Л. 90, 353, 379-380
Пирс (Peirce) Ч.С. 70
Платон 28, 219, 221, 224, 236, 248, 272, 304, 348-350, 371, 398
Пропл В. 176, 178, 179
Пруст М. 207

Равессон (Ravaisson) Ф. 151
Райл (Ryle) Г. 101, 153
Рассел Б. 48, 128, 352
Реканати (Récanati) Ф. 61, 62, 65, 68
Рембрандт 160
Ридель (Riedel) М. 36

Рикёр П. 128, 135, 138, 139, 176, 195
Робинс (Robins) М. Х. 313
Розенцвейг (Rosenzweig) Ф. 231, 408
Ролз (Rawls) Дж. 235, 238, 239, 241, 271–280, 295–299, 303, 306, 333, 336, 338, 340
Ромейе-Дербей (Romeyer-Dherbey) Ж. 375
Ромен (Romains) Ж. 195
Руссо Ж.-Ж. 249, 271, 273, 304

Сартр Ж.-П. 196, 215
Сёрл (Searle) Дж. 62, 63, 188
Сиджвик (Sidgwick) 272
Сократ 45, 46, 214, 401
Солон 240
Софокл 284, 285, 290, 294, 329
Спиноза Б. 26, 123, 302, 350, 368–370
Стайнер (Steiner) Дж. 286, 291
Стросон (Strawson) П. 44, 48, 50, 51, 54, 56, 58, 59, 79–81, 89, 100, 101, 108, 111, 113, 120, 122, 123, 125, 140, 165, 351, 352
Сэндел (Sandel) М. 329

Таминьо (Taminiaux) Ж. 365, 366
Тейлор (Taylor) Ч. 102, 216, 218, 329
Токвиль (Tocqueville) А. де 304
Толстой Л.Н. 181
Трико (Tricot) 115, 118, 210, 222, 295
Тэлберг (Thalberg) И. 105

Уиггинс (Wiggins) Д. 210
Уильямс (Williams) Б. 168
Уолцер (Walzer) М. 296, 297, 329

Фаго (Fagot) А. 317–319
Фей (Fay) Б. 193
Финкелькраут (Finkielkraut) А. 336

Фихте И.Г. 19, 26, 399
Фома Аквинский 123, 313, 328
Фрай (Frey) Н. 40
Франк (Frank) Д. 377, 378, 388
Фреге (Frege) Г. 46, 110
Фрейд З. 88, 152, 286, 411, 412
Фресс (Fraisie) С. 286
Фукидид 219
Фуко ((Foucault) М. 16

Харт (Hart) Х.Л.А. 126, 135
Хабермас Ю. 261, 307, 329–333, 336, 337, 340
Хайдеггер М. 80, 86, 153, 154, 183, 217, 224, 244, 360–367, 370, 376, 380–383, 396, 398, 404–410, 412
Хёффе (Höffe) О. 245, 247, 249, 252, 254, 309, 324
Хирасиге (Hirashige) Т. 347

Чизхолм (Chisholm) Р. 108, 159

Шапп (Schapp) В. 135, 195
Шелер М. 229, 238, 405
Шпеман (Spaemann) 14
Штрассер (Strasser) С. 229
Штраус (Strauss) Л. 273

Эллендт (Ellendt) Ф. 290
Энском (Anscombe) Э. 84, 90, 92–98, 104, 106, 130, 133, 186, 375

Юм Д. 100, 155, 157–162, 169, 204, 206, 351, 375
Юнгель (Jungel) Э. 43

Ясперс К. 258, 286, 408
Яусс (Jauss) Х.Р. 384

- Alquié F.** 130,
Anscombe E. 91
Aubenque P. 210, 286
- Barthes R.** 179
Bubner R. 338
- Carnois B.** 247, 249, 253
- Delaisi G.** 317, 318
Dworkin R. 325
- Fagot A.** 318
Fessard G. 230
Franck D. 387
Fraisse J.-C. 218
- Gagnebin J.-M.** 174
Gellrich M. 293
Grice H.P. 64
Gueroult M. 399
- Hamon P.** 179
Hampshire S.T. 83
Hardie W.F.R. 120
Havel V. 301
Henrich D. 253
- Jacques F.** 395
Jauss H. R. 193
- Kapstein M.** 171
Kemp P. 199, 226
- Lamb D.** 312
Landsberg P. 203
Lejeune P. 194
- Levinas E.** 200, 393
Lewis D. 168
- Mansion A.** 116
Marcel G. 230
Marx W. 230
Melden F.I. 83
- Pariente J.-L.** 44, 45
Perry J. 160, 168
- Rawls J.** 236, 277, 307
Récanati F. 70, 71
Revault d'Allones M. 302
Rey G. 168
Ricoeur P. 40, 86, 234, 235, 302, 314, 347, 377, 396, 398
Rorty A. O. 160, 168, 210
Rosenzweig F. 231
- Searle J.R.** 64
Shoemaker S. 160
Schlegel J.L. 231
Strawson P. 45
Stepelevich L.S. 312
- Taylor C.** 312
Todorov T. 40
- Vanderveken D.** 248
- Wahl F.** 411
Weil E. 203
Williams B. 160
- Zac S.** 370

Содержание

<i>И.С. Вдовина. Книга П. Рикёра «Я-сам как другой»</i>	5
Слова благодарности	14
<i>Предисловие. Вопрос о самости («ipséité»)</i>	15
1. <i>Cogito</i> само себя полагает	19
2. Расколотое <i>Cogito</i>	27
3. К герменевтике «Я-сам»	32
<i>Исследование первое. «Личность» и идентифицирующая референция. Семантический подход</i>	44
1. Индивид и индивидуализация	44
2. Личность как базисная партикулярность	48
3. Тела и личности	51
4. Изначальное понятие личности	54
<i>Исследование второе. Высказывание и говорящий субъект. Прагматический подход</i>	60
1. Высказывание и акты дискурса (речевые акты)	61
2. Субъект высказывания	65
3. Соединение двух путей философии языка	73
<i>Исследование третье. Семантика действия без деятеля ...</i> 77	
1. Понятийная схема действия и вопрос <i>кто?</i>	79
2. Два мира дискурса: действие против события, мотив против причины	83
3. Понятийный анализ интенции	90
4. Семантика действия и онтология события	97
<i>Исследование четвертое. От действия к деятелю</i>	113
1. Стародавняя проблема и проблема новая	114
2. Апории приписывания	122
<i>Исследование пятое. Идентичность личная и идентичность нарративная</i>	142
1. Проблема личной идентичности	145
2. Парадоксы личной идентичности	155

Исследование шестое. «Я» и нарративная идентичность ...	172
1. Нарративная идентичность и диалектика тождественности и самости	172
2. Между описанием и предписанием: рассказывание	185
3. Этические импликации повествования	198
Исследование седьмое. «Я» и этическая цель	204
1. Стремиться к «благой жизни»... ..	207
2. ...с другим и для другого... ..	216
3. ...в справедливых институтах	232
Исследование восьмое. «Я» и моральная норма	242
1. Стремление к «благой жизни» и обязательство	243
2. Заботливость и норма	259
3. От смысла справедливости к «принципам справедливости» ...	268
Исследование девятое. «Я» и практическая мудрость: убежденность	283
<i>Интерлюдия. Трагизм действия</i>	<i>284</i>
1. Институт и конфликт	294
2. Уважение и конфликт	308
3. Автономия и конфликт	321
Исследование десятое. К какой онтологии?	348
1. Онтологическая направленность аттестации	350
2. Самость и онтология	354
3. Самость и инаковость	370
Указатель имен	414

Научное издание

Поль Рикёр

Я-сам как другой

Перевод с французского

Редактор *Л.Б. Комиссарова*

Оформление художника *А. Липатова*

Корректор *Т.А. Феоктистова*

Оригинал-макет подготовлен *С.В. Киселевой*

Подписано в печать 10.12.2007

Формат 60 x 90/16

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 26,25

Тираж 1500 экз. Заказ 80865

Издательство гуманитарной литературы

119049, Москва, ул. Крымский вал, 8

Отпечатано в типографии «Август Борг».

121099, Москва, Шубинский пер., 5

Я обосновал идею «человека могущего» в книге «Я-сам как другой», в которой сделал обзор философии языка, философии действия, философии повествования и философии морали. Я попытался найти такое слово, которое позволяло бы охватить всю совокупность данных видов деятельности... Этим словом оказался существующий во французском языке модальный глагол «мочь» (*pouvoir*)... Утверждение «я могу» означает, что я могу говорить, я могу действовать, я могу рассказывать, я могу признавать себя ответственным за свои поступки...

И я стремился дать философское обоснование концепции способности, связав вполне конкретное заявление «я могу» с одним из сложившихся употреблений понятия «быть», которое в аристотелевской традиции предполагает различение акта (*energeia*) и потенции (*dynamis*). Между высказыванием «я могу» как результатом осознания индивидом своей способности совершить что-либо, понятием «быть» в качестве онтологического измерения данной способности и идеей способности вообще существует взаимная зависимость.

Поль Рикёр